Paolo Virno

Avoir

Sur la nature de l'animal parlant

traduit de l'italien
et préfacé par
Jean-Christophe Weber

éditions de l'éclat

Licence eden-142-2659576-PROD1007987351 accordée le 12 septembre 2021 à myriam tonelotto

Le verbe ‘Avoir’ est au cœur de notre langage. Nous disons continuellement que les êtres humains *ont* des pensées, des désirs, des douleurs, des expériences, des biens ou encore qu’ils *ont* peur ou faim ou soif. Qu’entendons-nous par là ? Quelles implications se cachent derrière ces phrases si familières ? En suivant les aventures de l’*avoir*, Paolo Virno nous entraîne dans un voyage dense et suggestif à l’intérieur de la nature du langage, à travers laquelle transparaît celle de l’humain. Celui qui *a* quelque chose ne se confond jamais avec la chose qu’il a. Et si nous *avons* la chose c’est parce que nous ne *sommes* pas cette chose-là. L’animal parlant ne coïncide pas avec l’ensemble des facultés, dispositions et expériences qu’il a et qui pourtant le distingue des autres êtres vivants. Cet écart, ce détachement, cette distance entre ce que l’on *a* et ce que l’on *est* nous fait réfléchir sur nous-mêmes, sur ce que nous pensons et ce que nous faisons et dont nous *avons* conscience. Mais c’est aussi par là que nous sommes libres d’abandonner ce dans quoi nous ne nous reconnaissons plus, et de désirer ce que nous n’*avons* pas encore : un ami intime, une vie plus gratifiante, une communauté à laquelle on appartient.

Paolo Virno enseigne la philosophie du langage à l’Université Rome 3. Outre ses récents écrits sur la négation (*Essai sur la négation,* 2016) ou sur la régression à l’infini (*Et ainsi de suite,* 2014), un ensemble de ses textes écrits sur près de quarante années a été rassemblé sous le titre *L’Usage de la vie et autres sujets d’inquiétude*, aux Éditions de l’éclat en 2016.

En couverture : Photo DR

collection
« Philosophie imaginaire »

AVOIR

DU MÊME AUTEUR
en français

Opportunisme, cynisme et peur. Ambivalence du désenchantement,
suivi de *Les labyrinthes de la langue*,
traduit par Michel Valensi,
Éditions de l'éclat, 1991

Miracle, virtuosité et 'déjà vu'. Trois essais sur l'idée de monde,
traduit par Michel Valensi,
Éditions de l'éclat, 1996

Le souvenir du présent. Essai sur le temps historique,
traduit par Michel Valensi,
Éditions de l'éclat, 1999

Grammaire de la multitude,
traduit par Véronique Dassas,
Éditions de l'éclat/Conjonctures, 2002

Et ainsi de suite. La régression à l'infini et comment l'interrompre
traduit par Didier Renault
Éditions de l'éclat, 2014

Essai sur la négation.
Pour une anthropologie linguistique,
traduit par Jean-Christophe Weber
Éditions de l'éclat, 2016.

L'usage de la vie et autres sujets d'inquiétude
édition établie et présentée par Michel Valensi
Éditions de l'éclat, 2016.

Paolo Virno

Avoir

Sur la nature de l'animal parlant

traduit de l'italien
et préfacé
par
Jean-Christophe Weber

Éditions de l'éclat

La traduction de cet ouvrage a été effectuée avec la contribution du SEPS
segretariato europeo per le pubblicazioni scientifiche

Via Val d'Aposa 7 - 40123 Bologna - Italie
seps@seps.it - www.seps.it

titre original
Avere
sulla natura dell'animale loquace
Bollati Boringhieri, Torino, 2020

© Bollati Boringhieri editore, Turin, 2020 *pour le texte original*
© Éditions de l'éclat, Paris, 2021 *pour la traduction française et la préface.*

www.lyber-eclat.net

Préface

Jean-Christophe Weber

Sous un titre qui promet une enquête sur la nature humaine menée sous l'égide du verbe « avoir », le lecteur découvrira une réflexion ambitieuse, au croisement de la logique et de l'anthropologie, de la métaphysique et de la phénoménologie empirique. Ce petit verbe de rien du tout, si banal dans nos énoncés au point de passer inaperçu, s'avère être une pierre angulaire de notre nature. Paolo Virno, en définissant l'animal humain comme celui qui *a* son essence, se saisit de toutes les propriétés linguistiques de « avoir » pour proposer une réponse inédite à la question anthropologique « Qu'est-ce que l'homme ? », que Kant situait comme subsumant la philosophie. Comme dans ses travaux précédents, Virno situe le nœud de l'intrigue dans le langage verbal. En cela, il livre la clé proprement linguistique de ce qu'il nomme une anthropologie matérialiste. C'est dans la faculté du langage que se joue l'intrication proprement vitale, inextricablement biologique et historique, entre nature et culture. Et c'est dans la structure et le fonctionnement du langage qu'on trouve les points d'ancrage d'une investigation ontologique, mais aussi phénoménologique et politique. Comme il l'expose dans l'introduction quasi programmatique de *Et ainsi de suite*…[1], la source de toute ontologie et de toute théorie de la subjectivité tient à la manière d'interpréter des dispositifs élémen-

1. Paolo Virno, *Et ainsi de suite. La régression à l'infini et comment l'interrompre*, tr. fr. Didier Renaut, Paris, L'éclat, 2013.

taires de la pensée verbale qui forment « la base logique de la métaphysique », mais qui sont tout autant le « corrélat syntaxique de données factuelles » biologiques, propres à une espèce caractérisée par la néoténie ou par l'absence d'orientation instinctive du comportement dans son environnement, et qui doit donc s'adapter à ces conditions : la culture trouve alors un ancrage biologique[2]. L'adaptation à ces conditions a, selon Virno, un fondement principal, sinon unique : la faculté du langage, qui a ceci de remarquable qu'elle ne manque pas de rétroagir sur ces conditions, notamment en raison des propriétés structurales du langage, inscrites dans son fonctionnement spécifique (par exemple, la récursivité qu'il instaure). *Et ainsi de suite* explorait les mécanismes et les conséquences de la régression à l'infini et jetait les bases de l'étude de la négation qui a fait l'objet d'un essai ultérieur[3]. C'est ensuite le détour par l'usage[4] qui a amorcé une nouvelle étape dans l'étude de ces dispositifs langagiers, étape qui est à présent dépliée dans ce livre consacré à « Avoir ».

Une enquête philosophique et anthropologique

En effet, focaliser l'enquête, à partir du verbe avoir (le rôle qu'il joue au sein du langage se répercutant sur nos formes de vie), sur le rapport que nous entretenons avec ce qui nous caractérise (corps, affects, expériences) met en lumière ceci que nous avons une relation extrinsèque à ce qui nous est le plus intime : il y a un dualisme foncier de la nature humaine,

2. Scheler, Gehlen, Plessner sont les principales figures inaugurant une « anthropologie philosophique » d'un genre nouveau.

3. Paolo Virno, *Essai sur la négation. Pour une anthropologie linguistique*, tr. fr. Jean-Christophe Weber, Paris, L'éclat, 2016.

4. Paolo Virno, « L'usage de la vie », tr. fr. J.-C. Weber, in *L'usage de la vie et autres essais*, Paris, L'éclat, 2016.

logiquement antérieur aux dualismes classiques (cartésien notamment). Être humain signifie ne jamais coïncider avec sa propre nature. Cette situation paradoxale – qui ne cesse de rebondir dans l'histoire de la philosophie, mais presque toujours au risque d'une séparation définitive entre biologie invariante et histoire changeante, déterminismes naturalistes d'un côté, sociopolitiques de l'autre – trouve ici son fondement dans le langage verbal, plus précisément dans ce qui condense et organise sa structure interne : le verbe *avoir*. Comprendre la nature humaine, c'est comprendre la nature du langage, et réciproquement : telle est la thèse qui parcourt cet essai comme les précédents. Comprendre la nature du langage, c'est comprendre le verbe avoir (mais aussi la négation, auquel 'avoir' est lié). Presque tous les éléments de l'essai comparaissent dans la formule canonique d'Aristote définissant l'homme comme *zóon lógon échon* : il sera question de l'animal humain, du langage, et de leurs interactions réciproques fondées sur ce qui lie *zóon* à *lógon* et qui est généralement négligé : *échon*, participe présent de *échein*, avoir[5]. *Echon* – et ses propriétés spéciales – est négligé par les traductions de l'expression en « animal rationnel » et les traditions philosophiques qui s'y adossent, mais aussi, de nos jours surtout, par tous ceux qui estiment erronée toute tentative de séparer l'homme de l'animal sur la base d'une disposition dont les animaux seraient privés.

Il ne s'agit pas ici de résumer un essai très dense, encore moins d'en proposer une lecture en surplomb, mais d'exposer quelques traits de sa veine narrative. Celle-ci commence avec le langage ordinaire. Dire que nous *avons* des pensées,

5. Si Virno insiste ici moins qu'ailleurs sur cette autre définition de l'homme comme *zóon politikon*, sa visée reste toujours de rendre justice de leur indistinction et renvoi réciproque, plutôt que de la synthèse dialectique de leur opposition.

des rêves, un corps, etc. manifeste que nous *ne sommes pas* nos pensées, etc. Et encore, si de *soi* (pulsions, corps, facultés) nous faisons usage, n'est-ce pas marquer un écart (qui traduit les termes italiens *scarto* ou *distacco*, quelquefois rendu également par 'détachement' ou 'distanciation' selon les contextes) entre l'usager et la chose usable ? L'écart et l'usage sont rendus possibles (en toute logique, mais aussi pour le sens commun) parce que nous *avons*, et ne sommes pas, ce corps, ces pulsions et ces facultés.

Nous ne coïncidons donc pas avec notre nature. Fort bien, mais d'autres l'ont dit fort savamment : faut-il alors revenir au dédoublement du Moi que suppose le dialogue de l'âme avec elle-même ? Fin connaisseur des méandres de la métaphysique, Virno emprunte une voie inusitée (ou à peine frayée quand il s'agit d'ontologie théorique), logico-linguistique, pour rendre compte de cette distance, à l'œuvre dans – et même indispensable à – la réflexion ou la représentation de soi : « la conscience de soi n'est possible que parce que nous ne sommes pas notre conscience, mais que nous l'*avons* ». Il ne masque pas l'obstacle à surmonter : qu'est alors ce « Moi » qui *possède* une conscience, un corps, des propriétés ? Certainement pas un substrat indéterminé, mais pas non plus un animal silencieux ! L'animal qui possède pensées, souvenirs et paroles, ne se confond pas avec eux, mais est néanmoins toujours défini par des pensées, des souvenirs et des paroles. Des propriétés essentielles (et donc inséparables de soi) mais néanmoins extrinsèques (et donc se prêtant à l'usage) : mais comment imaginer que ce que je suis, c'est d'être en rapport d'*ayance* avec ce qui me détermine, avec mon essence ?

Telle est l'énigme dont Virno entreprend à la fois de préciser la trame (linguistique), d'indiquer les conséquences (anthropologiques) et de résoudre l'apparence paradoxale. Les éléments de preuve produits à l'appui de la thèse sont multiples, parce que la « touche » propre à Paolo Virno – sa mé-

thode et son style – se caractérise par une capacité à extraire, dans des champs et chez des auteurs variés, les éléments parfois disparates qui trouvent à s'articuler sous sa plume. Ainsi, les études linguistiques de Benveniste sur le verbe « avoir », une forme secondaire dans les langues, simple équivalent d'« être à » (ou « auprès de » ou « dans »), prennent une importance maximale lorsqu'elles sont appliquées, non plus à des accessoires (X a une auto, Une auto est à X), mais à ce qui constitue l'essence de l'animal humain et donc qui entre dans la définition même de sa nature : l'homme a le langage (Aristote), l'homme a un corps (Plessner). Ce qu'*est* l'animal humain, c'est donc aussi une certaine modalité de la relation à ces conditions : celle d'*avoir* son essence. Or cette relation a justement des propriétés remarquables, qui s'étendent de sa logique interne jusqu'aux formes de vie dans lesquelles le langage est ancré : dans « Y est à X », (donc dans « X a Y »), sont affirmées à la fois l'existence de Y, celle de X, et la non-identité de X et de Y, leur écart, leur conjonction imparfaite. Dès ce stade de l'essai, le lecteur qui songe à la formule de Sartre (« l'existence précède l'essence[6] »), ou qui se promet de rouvrir bientôt *La phénoménologie de la perception*[7], a bien compris l'enjeu : chaque page offre une invitation à relire ses auteurs favoris muni de nouvelles lunettes.

Car il faut bien saisir que l'écart avec soi-même n'est pas un défaut initial ni le butin d'une quête spirituelle, mais *l'effet* du langage verbal. Son fonctionnement même, bâti sur l'avoir, implique l'écart entre sens et dénotation, mot et chose[8]. Mais la même partie se joue également à un autre

6. Jean-Paul Sartre, *L'existentialisme est un humanisme*, Paris, Nagel, 1946.

7. Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945.

8. Ces écarts ont été explorés en profondeur dans *Essai sur la négation. Pour une anthropologie linguistique,* cit.

niveau : si *avoir* règle la structure interne du langage (le sens a – ou pas – une dénotation), *avoir* est aussi le mode de relation entre l'animal humain et le langage tout entier (*zóon lógon échon*), et encore le lien entre l'animal linguistique (qui *a* le langage) et ses facultés, ses pensées, son corps[9]. Trame logico-linguistique qui n'est pas sans conséquences anthropologiques : on lira par exemple (§ 1.3) comment « avoir son corps » forme la condition de possibilité du suicide. Avec le verbe « avoir », l'anthropologie philosophique dispose donc d'un atout maître pour analyser la structure des dispositions particulières de l'espèce humaine. Car il y a plus : la forme logique de « avoir » n'est pas une relation de simple appartenance, c'est une relation de participation pour une espèce qui accueille ses attributs essentiels comme des hôtes familiers, mais aussi étranges/étrangers. D'être ainsi clarifiées, nos formes de vie n'en demeurent pas moins ambivalentes, une ambivalence qui tient aussi aux propriétés du langage.

Pour Virno, le langage ne fait pas qu'indiquer un schème logique permettant de *concevoir* métaphoriquement le rapport extrinsèque entre le sujet et ses propriétés essentielles parce qu'il présente en son sein un rapport analogue. Le langage verbal est *la cause* de cette relation extrinsèque, c'est la faculté de parler qui implique que nous avons (et ne sommes pas) un corps, des pensées, des affects. Comment est-ce possible ? La démonstration est tranchante : l'usage de la langue instaure un écart avec le monde (le mot n'est pas la chose), et avoir son essence s'enracine dans cet écart même. Au lecteur d'en suivre les étapes, et de découvrir comment l'écart (ontologique) manifesté dans les énoncés construits avec « avoir » est le cœur de « la trame invisible de la subjectivité

9. On se reportera à *Et ainsi de suite* (cit.) pour d'autres aspects impliquant la récursivité du langage, notamment les rites, les affects, les habitudes, la politique, etc.

d'un organisme parlant », une trame négligée par l'Ego cartésien ou kantien, dit Virno, mais tout aussi peu apparente dans la métaphysique contemporaine, me semble-t-il[10].

L'affaire prend un tour nouveau lorsqu'on s'avise que la parole, source de l'avoir, fait également partie des choses que l'on a. Ce qui permet l'écart (l'avoir), nous l'avons. Pour ne pas céder au vertige suscité par le « renvoi réciproque entre avoir et parler », la tentation est grande de s'en remettre à un sujet in-essentiel (le *Dasein* de Heidegger, le *Je-pense* de Kant, et tous ses avatars contemporains comme la vie nue), qui développe une relation à l'essence qui le caractérise. La perspective de Virno est radicalement opposée : il s'agit de tirer toutes les conséquences du fait que « c'est un composant particulier de notre essence (ou substrat biologique) qui détermine la relation avec notre essence (c'est-à-dire avec notre substrat biologique) » : ce composant de notre patrimoine phylogénétique est le langage verbal, qui génère la catégorie de l'avoir. Autrement dit, c'est une *partie* de soi (le langage verbal) qui permet l'usage de *toutes* les parties du soi, c'est un élément particulier de son ancrage biologique qui est à l'origine de la relation extrinsèque qui unit l'animal humain à son ancrage biologique.

Sur cette base, Virno peut affirmer que ce qui nous relie à ce que nous pensons et faisons prend naissance dans la faculté de parler[11]. Mais aussi proposer une « généalogie non

10. Pour s'en convaincre il suffit de parcourir les « textes clés » rassemblés par Emmanuelle Garcia et Frédéric Nef, *Métaphysique contemporaine. Propriétés, mondes possibles et personnes*, Paris, Vrin, 2007, et par Frédéric Nef et Yann Schmitt, *Ontologie. Identité, structure et métaontologie*, Paris, Vrin, 2017. Quant aux linguistes, ils hésitent à voir dans la langue la base de la métaphysique.

11. Je suppose qu'il se récrierait à la suggestion que son essai prolonge *La vie de l'esprit,* qui ne mène pas à leur terme les considérations sur la faculté du langage (Hannah Arendt, *La vie de l'esprit,* Paris, PUF, 2013).

mythique » de l'esprit, qui se loge dans la relation « être à », d'appartenance détachée, et donc forme « la sphère de l'existence humaine qui échappe aussi bien à la dimension psychologique qu'à la dimension sociale ». Prenant appui sur ce « socle logique et anthropologique » qu'est le verbe « avoir », Virno offre un magnifique chapitre sur l'amitié (voir en particulier les §§ 3.7 et 3.8), à la fois pour mettre à l'épreuve son hypothèse et pour proposer un nouvel éclairage ontogénétique : le vivant comme ami de soi-même. L'amitié éclaire la formation de la conscience de soi (de la relation à soi) dans une optique qui a pris congé du *Cogito* solitaire de Descartes et du *Je pense* inobservable de Kant. C'est ainsi que Virno se positionne en faveur d'une « philosophie de l'esprit trempée de matérialisme » : « la conscience de soi surgit » de la familiarisation avec un *héteros autós*, un autre soi-même, et seul l'animal qui, « *ayant* la vie, maintient un écart avec les activités qui la composent, est en mesure de percevoir sa propre perception et sa propre pensée, de manière à ressentir réflexivement le fait même de vivre ». Mais percevoir signifie : *avoir* la perception. A conscience de soi l'animal qui fait l'expérience d'*avoir l'avoir*.

La relation extrinsèque appelle une participation, le verbe d'état *échein* se prolonge en verbe d'action *metéchein* (avoir le langage, avoir un corps, implique de s'en saisir et d'en faire usage). Virno se confronte alors à d'autres monuments de la métaphysique (la théorie des idées de Platon, quelques passages des *Catégories* ou de la *Métaphysique* d'Aristote) pour étayer davantage sa propre thèse : la participation atténue l'écart entre soi et ses facultés et est à la fois le symptôme de cet écart. Ici encore s'établissent des correspondances entre le plan logique (X prend part à Y, il s'en saisit ou se laisse contaminer par lui) et le plan ontologique (l'écart persistant avec notre essence et les relations participatives qui en découlent) qui s'expriment dans le langage, notam-

Licence eden-142-2659576-PROD1007987351 accordée le 12 septembre 2021 à myriam tonelotto

ment par les prépositions (avec, par, entre, au moyen de, etc.). Avec des conséquences intéressantes : si ce à quoi on participe (facultés et expériences, qualités innées ou acquises, dispositions biologiques, compétences, affects) ne sont pas des prédicats mais des objets que nous *avons*, ces objets disposent, en principe, de la réalité indépendante qui revient aux choses, ce sont des *res* dotées d'existence[12]. Mais encore : comme la participation est une *praxis* (l'usage de la vie), elle est exposée à des échecs, relève de la *phronesis*, est innervée par des règles et des techniques (une grammaire), des *hexis* (autre dérivé de *échein*) donc des habitudes et des institutions. L'animal qui a sa propre essence est naturellement institutionnel. L'enquête anthropologique s'étend à l'action et à la politique.

Au passage, Virno ne manque pas de souligner les difficultés internes des théories qu'il convoque et de suggérer en quoi l'opérateur de l'avoir parvient à déjouer certains paradoxes et antinomies. Ainsi l'hypothèse de la participation, dans la théorie des idées de Platon, se heurte à une aporie : soit les idées, en tant que formes immuables, sont à ce point séparées des phénomènes empiriques qu'une participation n'est pas admissible ; soit les idées autorisent la participation, mais perdent alors ce qui les distingue des phénomènes. Voilà la solution, bien dépliée dans le présent essai : *les idées ne préexistent pas à la participation, mais en sont le résultat.* Plus prosaïquement : « Les propriétés et les expériences que l'on possède prennent la forme d'idées lorsque nous y participons

12. Le présent essai jette un nouvel éclairage sur une étude antérieure, encore non traduite: *Quando il verbo si fa carne. Linguaggio e natura umana,* Turin, Boringhieri, 2003, consacrée à l'ancrage du langage dans l'ordre du vivant. La reprise en français d'une petite partie de ce texte figure dans Paolo Virno, « Histoire naturelle. Le débat entre Chomsky et Foucault sur la 'nature humaine' », *Rue Descartes*, 2015, vol. 87, n° 4, p. 84-100.

en les utilisant. » C'est la participation, greffée sur le verbe « avoir », qui transforme ce à quoi on participe (par exemple la beauté), en une entité autonome (distincte des propositions comme des images mentales), réelle (autant qu'une bicyclette) et donc distincte d'un prédicat. Participer à ce que l'on a (notre nature, nos expériences) confère à ce que l'on a les traits saillants des idées. La participation matérialiste ne s'oppose pas à la séparation des idées, mais au contraire rend ostensible leur séparation cachée en même temps qu'elle transforme en idées les prérogatives et les expériences possédées par l'animal humain : « l'objet auquel on participe, à savoir l'un ou l'autre élément de notre essence et de notre biographie, *devient* une idée », mais attention, la participation n'est pas un genre de connaissance, mais une *praxis* exploratoire de l'écart qui nous sépare de ce que nous avons. Finalement, nous percevons l'écart avec les choses que nous possédons, nous percevons leur non-identité avec nous en tant que possesseurs, comme un trait caractéristique (un « prédicat réel » dans le jargon kantien) des choses possédées. Nous voilà pourvus d'un instrument puissant pour lier anthropologie naturaliste et ontologie idéaliste. La clé matérialiste de la participation comme praxis opère la jonction entre logique et phénoménologie.

Encore faut-il régler une difficulté proprement ontologique, qui n'a cessé de courir tout au long de l'étude. Si l'animal humain *a* l'essence qui le caractérise, s'il ne coïncide pas totalement avec lui-même et ses actions, et donc aussi avec les conditions fondamentales qui lui permettent d'agir, alors on est conduit à supposer que ses prérogatives essentielles et définitoires sont un ajout, et à s'interroger : un ajout oui, mais à quoi ? « L'animal qui se limite à avoir son essence, est-il quelque chose, indépendamment de cette essence ? »

Virno commence par reprendre de Kant le syntagme « synthétique *a priori* » pour penser la forme de vie d'un ani-

mal qui est *extrinsèquement relié à ce qui le caractérise le plus.* La « relation synthétique avec notre nature » est originaire, et repose exclusivement sur le langage. On suivra (chapitre 5, probablement le plus ardu) toutes les étapes du renversement de la perspective kantienne pour entrer dans le paradoxe de la condition d'un vivant qui entretient un rapport extrinsèque avec son essence et pour comprendre comment ce sont les mêmes dispositifs du langage qui provoquent l'écart (*avec l'*a priori) et opèrent la synthèse (*de l'*a priori)/participation de l'animal humain à son essence. Autrement dit, le fondement ultime de la forme de vie humaine n'est pas « je pense », mais « je m'ai moi-même », donc un *dualisme* préliminaire. Dualisme car l'animal qui a son essence doit se l'annexer par une synthèse dont il est à la fois l'auteur et l'objet, ou, comme le dit Benveniste, « il accomplit quelque chose qui s'accomplit en lui ». Ce dualisme préliminaire qui oppose l'animal humain à sa propre essence – dont l'origine est naturelle, biologique – est pour Virno la matrice de tous les dualismes de la métaphysique (corps/âme, phénomène et noumène, immanence et transcendance) et de la théologie (nature vraiment humaine et nature vraiment divine du Christ). Le Moi-divisé, qu'on retrouve d'une manière ou d'une autre chez Hegel, Freud ou Sartre, et bien d'autres encore, trouve ici un ancrage à la fois logique et anthropologique, structurel et phénoménologique. Tout dualisme (esprit et corps, intériorité psychologique et réalité sociale, biologie et culture) repose sur l'avoir (le seul monisme qui vaille). L'inconfort que génère tout paradoxe de la subjectivité[13] suscite la tendance à s'identifier à un des pôles (je suis un Moi pensant qui a un corps, ou je

13. Pour une présentation synthétique de ces paradoxes, on peut lire notamment le dialogue de Vincent Descombes et Charles Larmore, *Dernières nouvelles du Moi*, Paris, Puf, 2009.

suis un corps qui a une pensée verbale), selon l'orientation que prend alors le philosophe[14].

Ces « apparences inévitables » – Moi précurseur réduit à un simple « ceci », au « Dasein », ou proto-substance, « vie nue » – sont, à bien y regarder, des considérations *postérieures* à la possession de son essence. Autrement dit, la vie nue n'est pas une prémisse, mais une conclusion, que seul peut poser celui qui possède déjà la faculté du langage et un corps se prêtant à de multiples usages. Il faut s'efforcer d'abandonner la perspective d'un état antérieur (le précurseur de l'avoir) et d'un état ultérieur (héritier de l'avoir), pour envisager celle d'un cercle perpétuel entre « j'ai ce que je suis » et « je suis ce que j'ai ». Pour aider son lecteur, Virno mobilise des « couples » bien connus : transcendance et immanence offrent un nouveau visage à la compréhension de l'excentricité ; pauvreté et possession contribuent à figurer le fait d'avoir son essence comme ne l'ayant pas ; étant à la fois créditeur (« j'ai ce que je ne suis pas encore ») ou débiteur (« je suis ce que je risque de ne plus avoir ») de son essence, le sujet de l'avoir n'est jamais contemporain de son essence, mais seulement son précurseur et/ou son héritier.

L'anthropologie matérialiste de Virno

Cet essai sur l'avoir n'est pas un OVNI dans les écrits de Virno. C'est toutefois une pièce majeure de son « anthropologie matérialiste », la seule à pouvoir soutenir une « histoire naturelle » : il s'agit encore et toujours de penser et de comprendre les formes de vie typiquement humaines comme étant à la fois tributaires des systèmes sociaux et des modes de production, donc historiques, et à la fois ins-

14. On peut faire des rapprochements entre la solution de Virno et le « ou je ne pense pas, ou je ne suis pas », une des lectures lacaniennes du *Cogito*.

crites dans la constitution biologique de l'espèce, donc relevant de la nature première. On l'aura compris, la faculté du langage occupe une place à part. Elle permet de faire, ou mieux, elle est le lien entre inné et acquis, biologie et histoire, une nature invariante et des expériences variables, des événements sociaux et politiques contingents et les traits inaltérables de l'espèce : elle atteste clairement la nature non spécialisée de l'animal humain qui implique la variabilité illimitée des rapports de production et des formes de vie. Dans cette condition essentielle et définitoire de l'animal humain, se trouvent liées puissance et actes de parole, procès d'énonciation et énoncés, syntaxe et sémantique, invariant biologique et vicissitudes socio-historiques, ontogénèse de l'individu et phylogénèse de l'espèce etc. Mais pour y voir clair, il faut en dégager la structure, l'ossature, et c'est ce à quoi Virno s'emploie depuis le début de son œuvre, et de plus en plus nettement. Il ne faut ni réduire les traits distinctifs de l'espèce *Homo Sapiens* aux rapports de production et de pouvoir, ni réabsorber l'histoire dans des archétypes biologiques : le langage est l'*organe biologique de la praxis publique.*

Quando il verbo si fa carne (2003) était entièrement consacré à ce lien entre la nature humaine et la faculté du langage qui en constitue le cœur. On peut y lire ceci, qui préfigure l'essai sur « avoir » : « La politique n'est pas une forme de vie parmi d'autres, corrélée à un jeu de langage spécifique (...), mais fait corps avec le fait même d'*avoir* le langage. C'est une seule et même configuration biologique qui permet de parler et qui pousse à agir politiquement. » Dans *Et ainsi de suite* (2010), l'anthropologie matérialiste repose explicitement sur des catégories logico-linguistiques : la négation, la modalité du possible et la régression à l'infini, celle-ci constituant l'objet principal de l'ouvrage. Si la modalité du possible traversait déjà des écrits plus anciens (dont *Miracle,*

virtuosité et 'déjà vu' et *Le souvenir du présent*[15]) et se retrouve dans chaque étude, l'*Essai sur la négation* viendra plus tard (2013). Virno rapporte à ces catégories logico-linguistiques – équivalent syntaxique de données phylo et onto-génétiques – la base logique de la métaphysique, considérée comme une tendance *naturelle* de notre espèce. Tout est donc inextricablement lié, mais ce lien n'a rien de magique : la récursivité syntaxique par exemple, est un facteur intrinsèque de la nature de l'animal humain. Le langage rétroagit sur la situation préverbale qui le précède dans l'ontogénèse. Par exemple, la récursivité syntaxique rétroagit et remodèle la compulsion de répétition. Ou encore, la négation sape le comportement qui pourrait découler de l'activation des neurones miroirs.

L'opérateur « avoir » est absent de *Et ainsi de suite*… alors qu'il était déjà question de l'intériorité de l'extérieur et de l'extériorité de l'intérieur. Et il ne fait qu'une apparition timide dans l'*Essai sur la négation,* lui aussi une enquête linguistique et anthropologique. Il est question de l'impact émotionnel, angoissant, de « avoir le langage », si ce dernier se ramène à un organe biologique traversé par la négativité (le « plexus de différences éternellement négatives » de Saussure). La jonction avec *Avoir* est double[16] : la négation détermine la nature du langage en général (*i.e.* le sens n'est pas la dénotation) alors que la possession (avoir) présuppose cette négation. C'est parce que le sens de nos énoncés n'est pas la dénotation qu'il peut en avoir une (ou non). Sous cet angle l'avoir est la convexité de la négation concave. Si « avoir », comme le « ne… pas », est à la fois un élément de structure

15. Toutes les œuvres de Virno traduites en français sont publiées aux Éditions de l'éclat.

16. Entre les deux essais majeurs, un petit texte programmatique (« L'usage de la vie », cit.) donnait le ton.

et une occurrence occasionnelle dans certains énoncés, par contre, dans un énoncé donné, la négation (X n'est pas Y) marque la différence (X est autre que Y) alors que le verbe « avoir » est un cas particulier de non-identité. Si X a Y, alors X n'est pas identique à Y, mais la réciproque n'est pas vraie. L'accent n'est plus mis sur la possibilité générique de dire le différent, mais sur l'expression de l'appartenance (X a Y) et de la participation (Y est à, auprès de, dans… X).

À l'anthropologie philosophique à laquelle il a déjà contribué, Virno ajoute donc ces traits distinctifs de l'espèce *Homo sapiens* : le défaut d'identification à sa propre essence et avec sa biographie est symbolisé par le verbe « avoir » ; la genèse de la conscience de soi tient à la faculté du langage ; l'animal qui a sa propre essence est naturellement institutionnel. L'ensemble de l'essai peut aussi bien être accueilli comme une contribution importante à la philosophie du langage et à la linguistique, ou à la métaphysique. Sa philosophie du langage n'est pas une somme articulée de réflexions philosophiques qui prend le langage comme objet, mais le déploiement d'une philosophie (métaphysique, politique, éthique) qui découle de la praxis linguistique propre à l'animal humain. Virno entend tenir ensemble deux affirmations d'Aristote qui sonnent comme un programme pour l'anthropologie matérialiste : l'homme est un animal qui a le langage *et* l'homme est un animal politique. Ce que Virno nomme la nature renvoie aux « conditions matérielles qui sous-tendent la formation des catégories *a priori* » : source naturelle de la métaphysique. Si le contenu des diverses connaissances connaît des vicissitudes historiques, l'organisation formelle de la connaissance est ancrée dans une nature invariante. Ainsi on peut dire de Virno que sa perspective naturaliste n'est pas celle des sciences cognitives (qui ne se soucient pas de politique) et que sa perspective politique n'est pas celle d'idéalistes désarrimés de tout an-

crage matérialiste. Les sciences cognitives ne sont pas le dernier mot de l'appréhension naturaliste du langage. On retient généralement de Lacan et des psychanalystes un intérêt faible pour le corps. Mais Virno accomplit ce tour de force de ne pas avoir à choisir entre matérialisme et langage. Mieux, il fournit une clé de lecture inédite à la formule lacanienne : « L'inconscient est structuré comme un langage. »

Ce qui est particulièrement stimulant, nous l'avons dit, c'est sa capacité de réunir en les articulant des considérations issues de champs apparemment disparates : par exemple, éclairer des passages obscurs de la *Critique de la raison pure* par quelques phrases de Jean Améry sur le suicide, dont la logique vient d'être analysée sémantiquement en passant par Benveniste. Il fait profiter les concepts qu'il emploie de prédicats philosophiques hétérogènes entre eux, pour les penser correctement[17]. C'est ce qui est plaisant quand on lit Virno : en mobilisant Hegel ou Marx, Husserl ou Frege, non seulement les concepts prennent une consistance nouvelle, mais le lecteur peut aussi emprunter lui-même ces passerelles. Pour le novice en philosophie, Virno est aussi un passeur qui donne à savourer les auteurs qui en ont marqué l'histoire. S'il s'appuie à maintes reprises sur Aristote, Platon et Kant, Benveniste ou encore Wittgenstein, ce n'est pas en épigone servile (on peut relever des expressions qui marquent la distance : « La critique à adresser à Benveniste », « l'adieu à Kant »), mais en leur restituant l'importance qu'ils ont pour sa recherche (ainsi, pour une « théorie matérialiste possible des idées, éloignée à maints égards de celle de Platon, la seule qui insiste et

17. La démarche, se réclamant de Bachelard, est pleinement assumée dans *Grammaire de la multitude. Pour une analyse des formes de vie contemporaines,* Éditions de l'éclat & Conjonctures, 2007, p. 79.

qui compte »). Les essais de Virno peuvent aussi servir de guide philosophique pour s'orienter dans les développements de la philosophie contemporaine sous toutes ses formes. Le novice paresseux souhaiterait obtenir du passeur-guide une carte plus détaillée du territoire, mais Virno n'encombre son lecteur ni d'une longue articulation de l'histoire de la philosophie, ni des différences qui le démarquent dans les débats actuels, se contentant de rares allusions ou de piques (le mentalisme et son « luna-park composé d'intentions, de croyances, de motivations cachées, de déductions sur l'esprit d'autrui »). C'est au lecteur que revient la tâche ou le loisir de confronter les thèses qu'il soutient avec celles d'autres auteurs. L'exercice ou le jeu ne manquent pas d'intérêt, car, sous une allure sobre et modeste, la thèse soutenue par *Avoir* est radicale, et porte à conséquence : par exemple, si on affirme, pour parler de l'époque, que l'idée d'un soi devenu étranger à lui-même est corrélée à un défaut de participation au monde, on se trouve, en philosophie sociale, dans une perspective radicalement différente de celle de Virno, pour qui être ex-centrique, ne pas être identique à soi, être étranger à soi, n'est pas la défaillance d'une unité initiale qui serait ensuite malmenée ou perdue, mais au contraire la condition de possibilité de toute participation.

Faut-il situer Paolo Virno plus précisément dans le champ de la philosophie contemporaine[18] ? Matérialiste qui renvoie dos à dos le matérialisme historique détaché des in-

18. On peut par exemple lui reconnaître des traits qui seraient représentatifs d'un « philosopher à l'italienne »: un intérêt pour ce qui articule nature et histoire, une certaine manière de « contourner la contraposition bien connue aujourd'hui entre philosophes 'analytiques' et 'continentaux' ». Paolo Quintili, « Péninsule, archipel, déterritorialisaton. Où va le philosopher italien? », *Rue Descartes*, 2015 vol. 87, n° 4, p. 1-9. Mais cela ne dit rien du contenu de sa philosophie.

variants biologiques et le matérialisme naturaliste des cognitivistes qui n'a aucune emprise sur les vicissitudes de nos vies, Virno déjoue les oppositions entre philosophie analytique et phénoménologie herméneutique. Comme Arendt, il ne cesse de reprendre à nouveaux frais certaines questions canoniques de la philosophie ; il ne se cantonne pas à un seul domaine, et développe une pensée originale et novatrice, n'étant contraint ni par une théorie prêt-à-porter dont il serait un simple répétiteur, ni par un courant dont il serait le zélateur. Philosophe du langage, Virno ne peut être assigné correctement à aucun des courants identifiés dans ce domaine. Son originalité, me semble-t-il, est de ne céder ni sur le naturalisme (et l'invariance) du langage, ni sur ses déterminations socio-politiques et culturelles (et sa variabilité extrême qu'expriment les langues parlées). Si elle participe à sa manière du *tournant linguistique*, jamais sa philosophie du langage n'est détachée d'une philosophie du vivant. Toutefois, il n'identifie pas ce qui est biologique dans le langage avec des états cérébraux déterminés, mais avec une faculté qui, d'être à la fois spécifique à l'espèce *Homo Sapiens* et propre à l'individu isolé, comporte des aspects transindividuels. On se trouve de plain-pied pour discuter (et en disputer) l'ontologie sociale du vivant de Judith Butler ou le vitalisme critique de Frédéric Worms[19] et plus largement toutes les versions contemporaines se référant de près ou de loin à la biopolitique foucaldienne, le plus souvent polarisées soit par une biologisation du politique, soit au contraire par sa dé-naturalisation, et peinant à rendre compte d'une « histoire naturelle », au sens plein du terme[20].

19. Judith Butler, Frédéric Worms, *Le vivable et l'invivable, une conversation à l'initiative d'Arto Charpentier et Laure Barillas*, Paris, PUF, coll. « Questions de soin », 2021.

20. Cf. *Quando il verbo si fa carne,* cit.

Licence eden-142-2659576-PROD1007987351 accordée le 12 septembre 2021 à myriam tonelotto

Paolo Virno, une rencontre féconde

J'ai fait la connaissance de Paolo Virno en 2013, lors d'un colloque universitaire à Bruxelles centré sur la raison pratique[21]. Il y exposait les thèses qui inaugurent l'*Essai sur la négation*, dans un propos compréhensible par tous. Je fus d'abord ébloui, puis, dans l'après-coup de la relecture patiente, séduit et intrigué. L'effet de séduction était le prolongement du saisissement initial : l'articulation lumineuse de questions métaphysiques, morales et politiques, en prise avec des faits empiriques (les neurones-miroirs ou le récit des camps de concentration), à l'aide du dispositif de la négation inscrit dans le langage, tout cela prenait l'allure pour moi d'une bombe intellectuelle. L'effet d'intrigue tenait à une perception encore floue : ces idées « me parlent vraiment », elles touchent de près ma propre quête, vectorisée par une réflexion sur ma pratique de médecin. J'ai découvert progressivement un auteur dont les écrits n'ont cessé d'aiguiser mon appétit[22], car l'impression initiale s'est largement confirmée : voilà un philosophe qui ne traite jamais de la médecine, mais dont les thèses offrent des ouvertures inédites à la philosophie médicale[23]. Je donne quelques menus exemples, pour illustrer mon propos. Quand ils s'intéressent à son statut épistémologique, les philosophes de la médecine

21. « Usages et fonctions de la rhétorique. Regards interdisciplinaires sur la raison pratique », organisé à l'Université libre de Bruxelles.

22. Et c'est d'abord pour le lire, pour y avoir tout simplement accès, que j'ai dû me lancer dans l'aventure parsemée d'embûches de la traduction de certains de ses textes qui n'avaient pas encore été publiés en France.

23. J'aimerais ajouter : un philosophe qui ne semble pas particulièrement bien disposé à l'égard de la psychanalyse, mais qui ne manque pas d'emprunter régulièrement la voie du retour à (la lettre de) Freud que préconisait et pratiquait Lacan.

– les « professionnels » de cette philosophie – se répartissent schématiquement dans deux camps : ceux qui mettent en avant la technique (*poïesis* et *tekhné*), et ceux pour qui prévaut la sagesse pratique (*praxis* et *phronésis*). Insatisfait de cette dichotomie qui ne reflète pas le réel de la clinique, je m'étais déjà échiné péniblement à faire valoir la représentation d'une *tekhné* dans un sens élargi, englobant la *phronésis*, sans être pleinement satisfait du résultat[24]. Tombe cette phrase lumineuse de *L'usage de la vie* : « Dans l'usage, la *tekhnē* est toujours mêlée de sagacité et la *phronēsis* de technique. Abusives sont une *tekhnē* sans *phronēsis* ou une *phronēsis* sans *tekhnē*[25]. » Importation immédiate ! Dans l'*Essai sur la négation*, Virno – reliant Platon et Wittgenstein – propose – je résume l'affaire – que nos expériences vécues sont toujours un mélange inextricable de sensations brutes, pré-linguistiques, et de langage. Eh bien, se trouve là condensées dans une formule claire, non seulement une reprise de la question de la quasi-union de l'âme et du corps (celle qui rend nécessaire pour Descartes l'existence d'une médecine qui ne soit pas mécanique du corps), ou mieux, de la question du double rapport d'aliénation et de coupure entre corps et langage, mais également une option théorique qui permet au praticien de clarifier ses vues dans le champ confus de la psychosomatique, et d'orienter sa pratique quotidienne quand semblent s'opposer expérience vécue et expérimentation. Les pages du *Quando il verbo si fa carne* où Virno expose ce que peut être un « sensualisme de second degré » m'ont été utiles pour comprendre comment s'aiguisent les perceptions sémiologiques du clinicien expérimenté. Celles de *Et ainsi de suite* sur la décision m'ont permis d'étayer la position du clinicien en

24. Jean-Christophe Weber, « Pleasure in medical practice », *Medicine, Heath Care and Philosophy* 2012 15(2):153-64.

25. Paolo Virno, *L'usage de la vie*…, cit., p.29.

proie à l'incertitude, et l'essai sur le mot d'esprit m'a servi à situer la créativité subnormative qui sous-tend la pratique la plus quotidienne[26], mais aussi le rapport entre la décision et la règle, bien utile au temps où rien ne semble davantage compter que l'application stricte des protocoles. Et c'est dans *Grammaire de la multitude* que je trouve l'inspiration pour dialoguer avec des patients qui semblent figés dans une individuation maladive, en déplaçant les enjeux sur le terrain du pré-individuel, du commun. Bref, la fécondité de l'œuvre de Virno à la fois pour la philosophie de la médecine et pour sa pratique la plus ordinaire, me semble tout à fait remarquable[27]. Je gage que d'autres lecteurs, engagés dans d'autres pratiques, sauront aussi traduire Virno pour leur propre compte.

Pour clore cette préface, j'aimerais souligner un paradoxe : Virno est un auteur difficile et accessible. La difficulté tient, me semble-t-il, à l'ampleur des questions qu'il aborde. Son texte exclut tout jargon ésotérique et, au contraire, éclaire des pages philosophiques aussi célèbres que mal comprises, car obscures aux non-initiés, sans en faire une exégèse ennuyeuse. En ce sens, la lecture de Virno est à recommander aux novices qui s'escriment sur certains passages de l'*Éthique à Nicomaque* ou de la *Critique de la raison pure,* ou qui se demandent quelle est la portée pratique dans leur vie professionnelle ou amoureuse des remarques de Witt-

26. Paolo Virno, *Motto di spirito et azione innovativa. Per una logica del cambiamento*, Turin, Bollati Boringhieri, 2005 (à paraître en français).

27. Il faudrait encore indiquer les rapprochements avec le naturalisme de Canguilhem, auquel une lecture trop hâtive a reproché parfois des proximités avec le vitalisme. Si la pensée nous est d'abord apparue comme un fait biologique, c'est un fait biologique singulier, puisqu'il n'adhère pas tout à fait à la vie. Virno apporte dans *Avoir* des arguments solides pour inscrire cela dans un schéma cohérent, qui tient… au langage.

genstein sur le canard-lapin. Sa capacité à entremêler les différents niveaux auxquels son œuvre s'apprécie (ontologique, éthico-politique, linguistique, anthropologique) est vertigineuse, mais jamais écrasante, parce que rien ne semble vraiment acquis définitivement. C'est un virtuose qui donne envie d'apprendre à jouer, pas un expert qui désespère le lecteur en le décourageant de comprendre. Qui fraye avec *Avoir* apprendra peut-être davantage sur la métaphysique du sujet transcendantal chez Kant, qu'en lisant un traité sur ce sujet. Surtout, ce qui rend la lecture stimulante, c'est que les thèses proposées ne sont pas assénées avec la foi de l'idéologue, mais sont soumises à un examen critique des plus minutieux, afin de tenter de résoudre les paradoxes qu'elles suscitent et qu'il faut affronter.

J.-C. W.

AVOIR

1. Prologue.
Portrait d'un verbe fatal

1.1. *L'écart inhérent à la possession*

Le verbe « avoir » constitue la pierre angulaire, ou le fil conducteur, d'une enquête attentive sur la nature humaine. Nous n'hésitons pas un instant à reconnaître que les primates supérieurs de notre espèce *ont* des pensées, des fantasmes, des désirs, des douleurs, des tentations, des cauchemars. Toutefois, dans cette manière de s'exprimer, si banale et apparemment inoffensive, s'est glissé un passager clandestin, à savoir une vérité troublante que nous devrions évaluer attentivement. Jamais celui qui possède quelque chose (pensées, fantasmes, etc.) ne se confond avec ce qu'il possède. Le verbe « avoir » met en évidence l'autonomie relative des signifiés qu'il relie, autrement dit leur résistance à s'amalgamer au point de devenir indiscernables. Dans notre cas, il indique le hiatus qui sépare l'animal humain des expériences particulières dont il est le protagoniste, ainsi que, plus radicalement, des facultés fondamentales qui lui permettent de faire des expériences.

Deux arguments intuitifs me viennent à l'esprit pour justifier le rang qui revient à « avoir » dans l'anthropologie philosophique. Le premier intéresse l'activité réflexive, le second la notion d'usage. J'en donnerai une version succincte, sans fioritures, propre à exciter le stylo rouge de ceux qui en connaissent un rayon. Je tiens simplement à fournir quelques indices à propos de l'absence de coïncidence entre l'*Homo sapiens* et sa nature, c'est-à-dire l'ensemble des facultés, dispositions et qualités qui le distinguent des autres êtres

vivants. Une absence de coïncidence qui disqualifie des affirmations telles que « l'*Homo sapiens* est ceci ou cela », et qui cautionne plutôt, y compris d'un point de vue strictement spéculatif, la formulation que nous employons constamment sans y prêter attention : l'*Homo sapiens* a ceci ou cela.

Premier argument intuitif. Toute forme de réflexion – depuis le « dialogue de l'âme avec elle-même » de Platon au *cogito me cogitare* de Descartes – présuppose un dédoublement, voire une scission. Le Moi spectateur, qui observe avec complaisance ou répugnance ou stupéfaction les initiatives du Moi acteur, ne coïncide pas avec celui-ci, mais s'en tient à distance, en se plaçant derrière lui. Le Moi est toujours au-delà ou en deçà de lui-même, dans une certaine mesure extérieur à ce qu'il fait et dit à chaque fois, ainsi qu'à sa capacité innée de faire et de dire. Lorsqu'on se laisse aller à ce genre de considérations, rabâchées autrefois par les lycéens les plus doués, l'essentiel serait d'expliquer l'origine du dédoublement dont se prévaut la réflexion, ou encore, mais cela revient au même, à quoi est due la distance qui permet la représentation de soi.

L'examen minutieux des opérations et des limites de ce que nous appelons communément la conscience de soi n'est possible que parce que nous ne *sommes* pas notre conscience, mais que nous l'*avons*. Si l'animal humain se conformait totalement à ses caractéristiques saillantes, autrement dit si celles-ci avaient valeur de synonymes (« le célibataire est un homme non-marié ») ou de prédicats analytiques (« l'océan est liquide »), le dédoublement et la distance sur lesquels repose la référence à sa propre manière d'être ne seraient pas concevables. Le Moi qui *a* telle qualité (la conscience par exemple) et le Moi qui semble au contraire coïncider parfaitement avec cette qualité divergent l'un de l'autre. Avec une précision très importante : l'animal qui possède des pensées, des souvenirs, des paroles, loin de ressembler à un substrat

indéterminé, est toujours défini par ce qu'il possède. Qu'il ait, et ne soit pas, des pensées, des souvenirs, des paroles, ne se manifeste que dans la pensée, le souvenir, la parole, par l'instauration d'un niveau logique supérieur. C'est-à-dire : se manifeste dans la pensée qui s'applique à elle-même, dans le souvenir des souvenirs qui nous troublaient autrefois, dans les énoncés métalinguistiques dont le but est de passer au crible les énoncés qui se contentent de décrire le monde. D'un côté, le fait d'avoir sa propre nature sous-tend l'activité réflexive ; de l'autre, une relation avec sa propre nature bâtie sur « avoir » s'enracine précisément dans l'activité réflexive et en procède toujours à nouveau. Le mur porteur est soutenu à son tour par la construction qu'il soutient.

Second argument intuitif. Nous faisons usage de machines, de chaussures, de cartes, pour notre vie, sa conservation et son développement. Mais c'est avant tout la vie elle-même dont on peut user, vie pour laquelle machines, chaussures et cartes sont utilisées. L'*usage de soi*, de son existence, forme le socle et le linteau de tous les autres usages. Cherchons, avec ou sans l'aide de Foucault, à mieux cerner ce point si évident et pourtant si difficile à saisir. L'usage de soi se fonde sur l'*écart*[1] (*distacco*) avec soi-même. Une existence utilisée est une existence avec laquelle on ne s'identifie pas en permanence, qui a parfois l'air d'un habit trop grand et qui, sans être indéchiffrable, ne s'avère pas vraiment familière. L'usage de la vie apparaît là où la vie se présente à la fois comme une tâche et comme l'instrument qui permet de s'acquitter de cette tâche. Pour le dire autrement : l'usage de

1. Le terme *distacco* est à mi-chemin entre l'écart/absence de coïncidence, la distance/séparation, le détachement/décollement et l'éloignement/distanciation. Nous indiquerons quelques occurrences de *distacco* quand le terme sera traduit autrement que par 'écart'. Toutes les notes sont du traducteur.

la vie concerne l'espèce qui, en plus de vivre, doit rendre possible sa propre vie.

Affirmer que l'animal humain conserve un écart avec sa propre existence, vis-à-vis des pulsions qui l'animent, à l'égard de la langue qu'il habite, revient à affirmer que l'animal humain *n'est pas* cette existence, ces pulsions, cette langue, mais qu'il les *a*. Le verbe « avoir », contrairement à « être », exprime une relation d'appartenance qui exclut absolument l'identité des termes qu'elle implique. Et c'est précisément le défaut d'identification aux qualités dont on dispose qui ouvre la possibilité d'en faire un usage audacieux. Nous faisons usage seulement de ce que nous avons, jamais de ce qui nous est consubstantiel au point de ne pas réussir à s'en distinguer.

Les préambules, aussi gauches que des préliminaires mondains tels « Nice to meet you!*[2] » ou « Enchanté!* », s'achèvent là. Dorénavant, je tenterai de fournir des précisions sur la trame linguistique et les implications anthropologiques du verbe « avoir ». En prévenant toutefois que les pages qui suivent ne sont qu'un ensemble disparate d'hypothèses provisoires, en somme un chantier à ciel ouvert qui, comme tous les chantiers, peut être pris pour un tas de ruines par un passant.

1.2. *L'animal qui a sa propre essence*

Dans l'essai « *Être » et « avoir » dans leurs fonctions linguistiques* (1960) Émile Benveniste observe que le verbe « avoir », absent de nombreuses langues, tire son origine de la construction antérieure et beaucoup plus répandue « Y est à X », « ce manteau est à Giovanni ». La tournure habituelle *habeo*

2. Les termes suivis d'un astérisque sont en français (ou en anglais) dans le texte.

aliquid, « j'ai quelque chose », n'est autre qu'« une variante secondaire et d'extension limitée » (*ibid.*, p. 196) de *mihi aliquid est*, « quelque chose est à moi ». L'importance philosophique de « avoir » s'éclaircit totalement dès qu'on le rapporte au « être à » dont il dérive. Le sujet logique, donc celui qui a, perd sa position éminente entérinée par le nominatif, pour se cantonner au rôle de complément décliné au datif ; il ne dirige ni n'introduit rien, mais il est dirigé et introduit par la préposition « à ». Par « à », mais aussi et au même titre par la préposition « auprès de » : en russe, « j'ai un livre » se dit *u menja est' kniga*, « le livre est auprès de moi ».

Sont décisifs à tous points de vue les cas où, dans la construction « Y est à X », Y désigne une condition qui contribue à définir la nature de X, à savoir une de ces conditions sans lesquelles X ne serait pas ce qu'il est effectivement. On pense au syntagme inventé par Aristote (*Pol*, 1253a 9-10) pour désigner notre espèce : *zóon lógon échon*, l'animal qui *a* le langage, c'est-à-dire l'animal *à* qui (ou *auprès de* qui) est le langage. Et on pense à la thèse qui joue le rôle de boussole dans l'anthropologie philosophique de Helmuth Plessner (1941, tr. fr. 1995, p. 76 *sqq*) : l'homme *a* un corps, plutôt qu'il se limite à exister en tant que corps ; il l'*a* parce qu'il peut le traiter comme un instrument, agir avec lui et sur lui, s'en servir aux fins les plus diverses. Et on est proche du constat émerveillé qui inaugure un poème de jeunesse d'Ossip Mandelstam (1913, p. 9) : « Un corps m'est donné. Qu'en ferai-je enfin, Tellement unique et tellement mien ? » Dans le syntagme aristotélicien comme dans la thèse de Plessner, il n'est pas question d'un avoir qui s'ajoute à l'essence du primate *Homo sapiens* (comme c'est le cas dans les énoncés « Giovanni a un nez aquilin », « l'alpiniste avait froid », « le soldat a peur »), mais d'un avoir qui relève du noyau dur d'une telle essence.

Le recours au verbe « avoir » n'a rien d'extravagant et indique avec précision le rapport qui relie l'animal humain

à ses traits distinctifs. Puisqu'ils sont *à* lui, le langage, le corps, les émotions, l'imagination et même la vie se présentent à lui comme quelque chose d'indispensable, certainement, mais aussi d'*extrinsèque*. « Être à » affaiblit l'hégémonie de la copule « est ». Alors que « X est Y » (par exemple « l'homme est langage ») décrète l'unité indissoluble du sujet et du prédicat, « Y est à X » (« la conscience est à l'homme ») donne à voir un écart, ou du moins la fusion imparfaite de l'attribut et de l'être auquel il s'applique. L'écart en question n'entraîne évidemment pas que le primate *Homo sapiens* puisse se séparer de sa nature ou la remanier à loisir, mais que cette nature, ni labile ni changeante, est prédisposée depuis le commencement à des reconnaissances réflexives et à des utilisations différentes.

Quand nous disons que l'animal humain *a* (et n'*est* pas) son essence, nous ne modifions en rien la description des attributs individuels qui, tels des fragments de mosaïque, contribuent à déterminer cette essence (*ousía* ou *quidditas*, dans la terminologie de l'Antiquité). Les significations de « station debout », « néoténie », « faculté du langage », ne gagnent ni ne perdent rien du fait de figurer comme des propriétés qui sont *à* tel être vivant. Le verbe « avoir » partage les traits physionomiques que Kant (1787, p. 200-15) assigne aux catégories de la modalité (possibilité, réalité, nécessité) : la modalité porte uniquement sur la *relation* que nous établissons avec une chose, pas sur le concept de la chose. Pour Kant, ce qui reste non perçu (par nous) bien que jouissant d'une représentation exhaustive et soumise aux « conditions formelles de l'expérience », relève du possible. De même, *avoir* son essence (station debout, néoténie, faculté du langage, etc.) implique une relation de non-identité à cette essence, tout en laissant sa description intacte. Toute exploration de notre forme de vie qui négligerait une telle relation me semble désormais vouée à l'échec. Dans le cas

de *l'Homo Sapiens*, la qualification modale est partie intégrante de l'essence, pas un de ses corollaires accessoires. Plutôt que de présupposer « ce qu'elle est », l'« être à » contribue à la configurer. La *quiddité* de l'animal humain ne comporte pas seulement certaines propriétés éminentes mais aussi, et peut-être surtout, l'écart que cet animal conserve à leur égard. Avec un peu d'emphase, on pourrait dire : le véritable centre de gravité de l'essence d'une espèce vivante est la relation que cette espèce entretient avec son essence.

1.3. *Porter la main sur soi*

Quel est le contenu sémantique de « est » dans l'expression « Y est à X », qui est au fondement ou qui tient lieu de « avoir » ? Cela ne semble pas obséder le linguiste professionnel. Je crois pourtant qu'une réponse détaillée à cette question contribuerait à expliquer comment et pourquoi celui qui *a* la vie est toujours capable de se l'ôter, et pour quelles raisons logiques la faculté de se suicider ne concerne que l'animal *à* qui est l'essence. Thème crucial de l'anthropologie philosophique, la possibilité de porter la main sur soi est cependant trop souvent analysée avec le style pompeux et allusif des conversations sur les « fins dernières » au terme d'un dîner académique. Pour éviter le *kitsch*, il convient de s'interroger sur le suicide à partir d'un simple problème linguistique.

On sait que le mot « être » confond deux termes hétérogènes, incomparables entre eux : « L'un est la copule, marque grammaticale d'identité ; l'autre, un verbe de plein exercice » (Benveniste 1966, p. 187). Pour indiquer l'identité de deux termes nominaux X et Y, ou l'inclusion éventuelle de l'un dans l'autre, une « entité lexicale » autonome, à savoir un verbe spécifique, n'est pas indispensable : c'est une fonction grammaticale, comparable à l'accord en genre et en nombre.

En russe et en hongrois, cette fonction est accomplie par la phrase nominale (« Paolo bipède ») caractérisée par une pause phonatoire entre les deux termes que l'on veut conjoindre. À la place de la copule dont bénéficient les langues indo-européennes, le sémitique prévoit l'insertion d'un pronom redondant, qui redouble le sujet de l'énoncé : « votre dieu, lui (= est) le dieu des dieux » (Benveniste, *ibid.*, p. 189). Selon Benveniste, le *statut* d'expression verbale authentique ne revient qu'au second terme confondu dans l'équivoque signifiante « être » : c'est-à-dire revient au signe « avoir existence », « se trouver en réalité », « être là ». Je reprends à présent la question initiale : le « est » qui apparaît dans « Y est à X » a-t-il quelque chose en commun avec la « marque grammaticale d'identité », donc avec la copule, ou bien faut-il le considérer comme un équivalent de « existe » et, par conséquent, comme une entité lexicale à part entière ?

Il n'y a aucun doute. Loin de décréter la fusion d'un sujet et d'un prédicat, « être à », c'est-à-dire « avoir », met toujours en relief l'existence de quelque chose. Benveniste écrit :

> « On construit en turc avec un pronom suffixé un prédicat d'existence, *var*, ou d'inexistence, *yoq* : ainsi *bir ev-im var,* "une (*bir*) maison-mienne (*ev-im*) est" ; j'ai une maison » (Benveniste 1960, p. 195).

L'être-là effectif de la maison est affirmé explicitement lorsqu'on dit qu'on l'a. Une paraphrase plausible de « Mario a un corps », ou de « un corps est à Mario », se dit ainsi : il existe un corps qui appartient à Mario. Ou mieux encore : il existe *en tant* qu'il appartient à Mario. Il est vrai que dans « Y est à X », l'existence n'est assignée qu'à Y, donc à l'objet possédé, non au X qui le possède. Toutefois, l'existence de l'objet Y n'est pas inconditionnée, mais totalement liée au fait qu'X en dispose. Par conséquent, fût-ce par réfraction ou par transitivité, on postule aussi l'être-là de X, sa pré-

sence authentique. Contrairement à la copule, qui soutient l'identité de X et de Y sans se prononcer sur leur existence, le verbe « avoir » implique l'existence de Y et de X, de même que celles de Y par rapport à X et de X par rapport à Y, au moment même où il entérine leur non-identité, c'est-à-dire le caractère extrinsèque de la relation qui les unit.

Revenons un instant à l'énoncé « Mario a un corps ». On vient de voir qu'il faut reconnaître à « avoir » aussi bien une portée *existentielle* qu'une disposition *disjonctive*. Le verbe sanctionne la réalité empirique du corps que Mario a (et aussi, indirectement, la réalité de Mario), mais montre dans le même temps un certain écart entre Mario et son corps, ou du moins un lien qui n'a rien d'une symbiose. Ces deux caractéristiques concomitantes – (a) l'existence de Y en tant qu'il est à X ; (b) la coïncidence imparfaite entre X et Y – forment la condition de possibilité du suicide. L'inclination à s'infliger la mort s'annonce quand la disposition disjonctive de l'« être à », au lieu de cohabiter avec sa valeur existentiale, s'y oppose et l'annule. Donc quand la non-identité de Mario avec son corps, inhérente au simple fait de l'avoir, se manifeste comme éloignement irrévocable de Mario et de l'être-là de ce corps. Dans *Porter la main sur soi* (Améry 1976), un témoignage saisissant et parfois aux limites du supportable, Jean Améry écrit : « Notre corps aussi est un poids, qui nous porte sans doute, mais qu'il faut porter » (*ibid.*, p. 86) ; un corps qui, étant à nous, nous apparaît « à la fois hostile et propre » (*ibid.*, p. 46). On se souvient des vers de Mandelstam déjà cités : « Un corps m'est donné. Qu'en ferai-je enfin, Tellement unique et tellement mien ? ». Ce qui nous est « donné » nous appartient assurément mais, et c'est le cas pour chaque « don », ne se confond jamais avec celui qui le reçoit : la question « qu'en faire ? » est non seulement inévitable, mais prévoit en outre, parmi les réponses pertinentes, le refus net du don lui-même.

Si la copule « est » pourvoyait à nous lier à notre essence (station debout, néoténie, faculté du langage, etc.), le suicide serait logiquement exclu. Soit c'est l'écart avec les attributs qui nous caractérisent qui ferait défaut, soit c'est la perception nette de leur existence. Et le suicide, je le répète, consiste dans l'intensification de cet écart (que garantit « avoir ») au point de se dresser contre l'existence (elle aussi mise en relief par « avoir »). Seul celui qui *a* un corps peut y renoncer. Pas celui qui *est* son propre corps. L'identité ne laisse d'espace ni à la dissension ni à la divergence. La relation d'appartenance implique en revanche depuis le commencement la possibilité du rejet. Pour étrange que cela puisse paraître, alors qu'une prérogative conférée par la copule « est » se traduirait en possession complète et inaliénable, les prérogatives que nous nous contentons d'avoir, donc qui sont *à* nous, se prêtent seulement à une jouissance partielle et révocable, autrement dit à un contrat de location, jamais à une acquisition définitive.

Le suicide pousse à l'extrême les deux activités évoquées précédemment pour corroborer l'idée que l'animal humain a, et n'est pas, sa propre *ousía* ou *quidditas*, à savoir la réflexion et l'usage de soi. Puisqu'il ne coïncide pas avec le Moi acteur, le Moi spectateur, non seulement examine méticuleusement les comportements et les discours du premier, mais peut encore lui nuire. Améry résume ainsi le revers sinistre, nullement contemplatif, de la pure conscience de soi : « non seulement il [l'homme qui se suicide] meurt (ou se dispose à mourir), mais *ôte soi-même son soi-même à soi-même* » (Améry 1976, p.24). Kant insiste à plusieurs reprises sur le fait que le sujet pensant ne se saisit lui-même que comme un phénomène empirique, conditionné et changeant ; Améry suggère que cette saisie, au lieu de déboucher toujours sur une représentation apaisée, se résout parfois dans l'annihilation du sujet empirique, donc dans l'abrogation de son intolérable

dépendance à l'espace, au temps, au jeu des causes et des effets. Il est parfaitement évident, en outre, que l'écart avec soi, condition essentielle de l'usage de soi, peut se dilater au point d'envisager cette utilisation extrême de sa vie qui n'est autre que la destruction de l'objet utilisable.

1.4. *Au-delà du couple sujet/prédicat*

Bien qu'il montre très clairement l'inhérence d'une propriété Y (corps, langage, froid, peur, etc.) à un être X, le verbe « avoir » déroge pourtant au modèle canonique de l'appartenance, caractérisé par le rapport asymétrique entre un sujet et un prédicat. Davantage, il le subvertit et le destitue. À propos de « avoir », il serait utile de s'arrêter sur la critique cinglante qu'adressa le logicien anglais Franck Ramsey (Ramsey 1931, p. 116-17), cher à Wittgenstein et mort très jeune, au postulat selon lequel « si une proposition couple deux termes, ils doivent remplir une fonction différente, l'un comme sujet, l'autre comme prédicat ». Et il ne serait pas inutile, toujours à propos du verbe qui nous intéresse, d'aborder à nouveaux frais, sans parti pris cognitiviste ou postmoderne, la tentative de Hegel (1807, p.101-105) de prendre congé d'une conception bipolaire de nos discours, fondée précisément sur la distinction stricte entre la chose dont on parle et les propriétés qui lui sont attribuées. Mais je laisserai ici Ramsey et Hegel de côté, me contentant de faire allusion à deux des raisons qui contrarient la conformité de « avoir » au modèle canonique de l'appartenance.

Nous savons que « X a Y » (« l'animal humain a le langage ») est un développement plus ou moins récent, attesté dans quelques langues seulement, de « Y est à X » (« le langage est à l'animal humain »). L'équivalence et la réciprocité des deux formes empêchent de fixer une fois pour toutes quel est le sujet d'un énoncé où figure « avoir » : aussi bien X

(« l'animal humain ») que Y (« le langage ») sont des candidats légitimes pour assumer ce rôle. Aristote (*Soph. El.*, 166a6-9) appelle « amphibolie » une telle ambiguïté, en se hâtant de préciser qu'elle est contingente et corrigible. Tout bien considéré, on pourrait dire : le verbe « avoir », dont la signification oscille inlassablement entre *habeo aliquid* et *mihi aliquid est*, produit effectivement un genre d'amphibolie mais, et c'est le point important, une amphibolie structurale, permanente, incorrigible. Il faut tenir compte encore d'un autre aspect. Dans l'expression la plus originaire et la plus répandue de la relation de possession, donc dans « Y est à X » (« le langage est à l'homme »), c'est la notion même de prédicat qui se dissipe, étant donné que X apparaît comme un complément décliné au datif : « le possesseur n'est signalé que par ce cas marginal, le datif, qui le désigne comme celui en qui l'"être-à" se réalise » (Benveniste 1960, p. 197). Précisément parce qu'il conjoint deux termes hétérogènes, réfractaires à la fusion, le verbe « avoir » ne donne de l'importance qu'à la relation extrinsèque qui existe entre eux. Dans « Y est à X » c'est la relation en tant que telle qui occupe le centre de la scène, tandis que la position des termes corrélés, en principe mobile et interchangeable, finit par devenir négligeable.

Le second motif de l'incompatibilité entre « avoir » et le couple sujet/prédicat touche un point déjà abordé. On a vu que notre verbe affirme toujours l'existence de quelque chose. Dire « Y est à X » signifie dire « Y existe par rapport à X ». « Être à » équivaut à « être-là pour ». L'existence d'une propriété est reconnue en tant qu'elle appartient à un certain être ; de cette manière toutefois, on postule aussi indirectement l'existence de cet être. Mais attention : dans le cas de « avoir », la garantie d'existence ne s'ajoute pas comme un codicille à l'inhérence déclarée de la propriété Y à l'être X, mais est une composante nécessaire de l'inhérence même. À l'inverse, dans les énoncés où prévaut la

connexion d'un sujet et d'un prédicat (« X est Y »), rien n'est dit sur l'être-là effectif de quoi que ce soit : l'attribution d'une propriété est toujours distincte de l'attribution d'existence. Celui qui énonce : « l'actuel roi d'Italie est fou », ne s'engage ni sur l'existence du roi d'Italie, ni sur celle du syndrome qui porte le nom de folie. Je sais que Bertrand Russell s'est efforcé de dégager la place de l'existence dans les propositions du type « X est Y » (Russell 1905). Un effort vain, me semble-t-il. Selon lui, le syntagme « l'actuel roi d'Italie » n'est pas un sujet grammatical en bonne et due forme, mais plutôt une affirmation d'existence camouflée, à savoir le synonyme imprécis de « il existe une entité X qui est l'actuel roi d'Italie ». À l'affirmation d'existence, enfin explicitée, peut alors faire suite une *autre* assertion dont le rôle est de qualifier l'entité X par le prédicat « fou ». Mais pourquoi s'embarrasser de *deux* propositions distinctes, indépendantes entre elles ? N'est-ce pas là une confirmation éclatante de l'*aut-aut* auquel fait face le modèle sujet/prédicat : *ou bien* un jugement d'existence, *ou bien* l'assignation de propriétés, jamais les deux à la fois ? Du seul fait qu'il le réfute, « avoir » reste à distance de ce modèle qui prescrit et vénère le *aut-aut*.

Jusqu'à présent nous nous sommes attardés sur la différence qui sépare « Y est à X » de « X est Y ». Reconnaître l'opposition inconciliable entre « avoir » et le couple sujet/prédicat contribue à focaliser l'attention et, surtout, interdit d'emblée les compromis faciles. Mais il ne suffit pas de souligner vigoureusement ce qu'une structure linguistique n'est pas. Il faut caractériser positivement la nature spécifique d'une telle structure, la manière dont elle opère, les fonctions qu'elle remplit. Détournant l'attention de la frontière, nous devrions ébaucher à présent une carte topographique, aussi concise que l'on voudra mais précise, du

territoire où nous avons établi notre campement. Quelle est donc la forme logique de la relation de possession ? En quoi consiste cette inhérence d'une qualité Y à un être X que le verbe « avoir », et lui seul, rend manifeste et garantit ?

Pour indiquer rapidement le point crucial, je tire à nouveau profit des recherches d'un des plus grands philosophes du langage du XX^e siècle. Émile Benveniste (1960, p. 195) prévient que le nom du possesseur d'une certaine propriété n'est pas toujours introduit par la préposition « à » (« La tristesse est à Luigi »). L'« être à », très répandu assurément, ne jouit cependant pas d'une position de monopole. D'autres prépositions peuvent remarquablement jouer son rôle. On a déjà mentionné que le russe, pour signifier « avoir », se sert du terme « auprès de » : « le pull-over est auprès de Arkadij ». Par contre, constate Benveniste, en géorgien classique c'est « avec » qui prédomine : la phrase « cinq pains sont avec nous » dénote le possesseur de cinq pains. Et ce n'est pas tout. Dans la langue ewe, parlée au Togo, c'est la préposition « dans » qui prend la place de « à » : qu'une âme appartienne à Omar est rendu par l'expression « l'âme est dans Omar ».

Le « à » que l'on retrouve dans « Y est à X », est à concevoir comme *pars pro toto* ou, si on préfère, comme représentant autorisé d'une multiplicité. La totalité dont « à » n'est qu'une partie, à savoir la multiplicité qu'il se contente de représenter, est formée par le catalogue complet des prépositions. Celles-ci composent, avec les articles et les conjonctions, l'ensemble des signes que les grammairiens médiévaux ont désigné du néologisme hellénisant *syncatégorématique*. Ce sont des signes dépourvus d'une signification autonome, dont la fonction est de connecter de différentes manières les parties du discours (noms, verbes, adjectifs), qui sont dotées au contraire d'un contenu sémantique indéniable, attribuable aux catégories ontologiques telles la substance, la qualité, la quantité, etc. Que peut-on tirer de tout cela ?

Une hypothèse théorique de portée générale, peut-être audacieuse mais pas futile : « avoir » prend racine dans la strate *syncatégorématique* du langage humain, c'est-à-dire dans le tissu conjonctif, en soi insignifiant, de nos énoncés. Plus précisément : *la forme logique de « avoir » réside dans le verbe « être », uni à, et lié par, une préposition quelconque*. La relation de possession se manifeste tantôt sous l'apparence grammaticale et lexicale de « être à », tantôt sous celle, non moins appropriée, de « être auprès de », « être avec », « être entre », « être dans », « être pour », etc. Le verbe « être » (à entendre sans hésiter comme « exister »), uni à, et lié par, toutes sortes de prépositions, atteste ou institue des liens multiples entre des termes non identiques, nullement consubstantiels, réfractaires à une convergence symbiotique, entre lesquels persiste toujours un écart. À propos d'un animal qui a, et n'est pas, le langage verbal, on peut affirmer, avec une variété remarquable de nuances, que le langage est *pour* lui, ou *en* lui, ou *entre* lui et les autres membres de son espèce. Et on se souvient de la notion de « être-au-monde », *in-der-Welt-sein*, qui ressort dans les premiers chapitres d'*Être et temps* de Heidegger. L'appartenance au monde, cœur de l'essence de notre espèce, ne se réduit jamais à un prédicat qui suit la copule. L'animal humain n'*est* pas le monde, mais il l'*a*. Et cet avoir prend l'allure de « l'être dans », se transformant donc en un rapport prépositionnel ou *syncatégorématique. «* Avoir », c'est-à-dire être à/auprès de/dans/avec/entre etc. configure une sorte de *participation* de l'être X à la propriété Y qui, *mutatis mutandis*, n'est pas sans rappeler certains aspects importants de la *méthexis* (ou participation, justement) par laquelle, selon Platon, la singularité périssable entre en rapport avec l'idée (cf. *infra*, chapitre 4). Au lien fusionnel entre un sujet et un prédicat s'oppose la participation prépositionnelle de l'*Homo sapiens* aux propriétés qui le définissent.

Je conclus par un avis aux navigateurs. Le genre d'inhé-

rence à l'œuvre dans « X a Y » ne qualifie pas seulement beaucoup d'énoncés qu'il nous arrive de prononcer, mais aussi et avant tout notre forme de vie. Ce qui importe vraiment est de discerner dans « avoir » le traité miniature d'un *mode d'être*, au lieu de le concevoir comme une alternative à « être » ou, pire que tout, comme quelque chose qui s'adjoint judicieusement à « être », s'inscrivant ainsi dans la triste division du travail entre domaines contigus. Ce qui met hors-jeu le couple sujet/prédicat et confère un relief exceptionnel aux prépositions, c'est le mode d'être ou la forme de vie du primate supérieur qui, loin de se confondre avec ses attributs fondamentaux, les accueille comme des hôtes énigmatiques mais familiers, toujours pressants et toutefois furtifs.

2. Parler et avoir

2.1. *Relations extrinsèques*

C'est le langage verbal qui nous impose une relation *extrinsèque* à notre vie, au monde que nous habitons, aux affects qui nous envahissent. La relation bâtie sur le verbe « avoir » est extrinsèque, c'est-à-dire qu'elle exclut la pleine convergence des termes conjoints. La capacité de parler fait en sorte que l'animal humain *a* (et non pas *est*) un corps, une gamme d'expériences plus ou moins vaste, tel ou tel penchant amoureux.

L'usage des signes linguistiques génère un écart (*distacco*) avec le milieu ambiant, écart où s'enracine l'avoir, c'est-à-dire la possession de quelque chose avec quoi on ne coïncide ni ne s'identifie jamais. L'écart en question est institué, et ne cesse d'être confirmé, par la différence entre sens et dénotation qui caractérise chaque locution. Alors qu'une image ne peut pas être distinguée de ce qu'elle représente, le contenu sémantique d'un énoncé affiche clairement son indépendance vis-à-vis de la réalité factuelle qu'il évoque, analyse ou désapprouve. Qu'il soit question de l'immortalité de l'âme ou de la couleur d'une paire de mocassins, le mot *n*'est *pas* la chose dont il tient lieu.

Contrairement à sa dénotation, le sens d'une phrase (« le voyage d'Emanuele à Zürich ») est neutre, c'est-à-dire ouvert aussi bien à une affirmation (« Emanuele va à Zürich ») qu'à une négation (« Emanuele ne va pas à Zürich ») : il est semblable en cela à une règle sur laquelle ne seront gravées qu'ensuite les encoches spécifiques. Indépendant de la dénotation, le sens l'est aussi des actions accomplies en prononçant cer-

Licence eden-142-2659576-PROD1007987351 accordée le 12 septembre 2021 à myriam tonelotto

taines paroles : jurer, inciter, interdire, etc. (« je jure qu'Emanuele ira à Zürich », « j'incite Emanuele à aller à Zürich », « j'interdis à Emanuele d'aller à Zürich »). Indépendant des actions, mais également des émotions qui leur sont inévitablement liées. Le sens est indépendant, en somme, de ce que Frege puis Austin ont appelé « force illocutoire » d'un énoncé. Le sens *n*'est *pas* la dénotation, le sens *n*'est *pas* la force illocutoire. Dans un livre publié il y a quelques années (Virno 2013, ch 3) et que je ne désavoue pas, j'ai soutenu que la négation exprime avant tout les fractures et les disparités qui caractérisent le langage en général. Elle rend compte des conditions qui font d'un signe un signe, en le différenciant de toutes sortes de signaux non verbaux. Un énoncé empirique négatif, par exemple « Luca n'est pas gentil », insère le petit mot « ne pas » dans le contenu sémantique particulier « l'être gentil de Luca », petit mot dont la fonction originaire est d'entériner le clivage systématique (si on veut : ontologique) entre contenus sémantiques et état de choses.

Le verbe « avoir » présuppose la négation fondamentale, celle qui définit la nature même de nos discours : le sens *n*'est *pas* la dénotation, le sens *n*'est *pas* la force illocutoire. Mais peut-être vaudrait-il mieux parler de complémentarité plutôt que de présupposition. Si la négation ressemblait à quelque chose de concave, « avoir » indiquerait la convexité correspondante. Puisqu'il n'*est* pas la dénotation ni la force illocutoire, le sens de nos énoncés peut seulement les *avoir* ou en être privé. La possession est la forme positive, en relief, que prend la relation entre des éléments de notre élocution dont le « ne pas » proclame la non-coïncidence, et même l'hétérogénéité persistante. Puisque « X a Y » renvoie à la construction plus ancienne et plus répandue « Y est à X », il faudrait dire que la dénotation et la force illocutoire sont *au* sens. Ou encore, mais cela revient au même, que les objets, les événements, les expériences, les actions (Y) sont le

butin d'un énoncé (X). En opposition avec la copule « est », qui établit l'unité symbiotique du sujet et du prédicat, l'« être à » atteste clairement l'extranéité partielle de X et de Y.

Qu'on pense à l'affirmation suivante : « le 7 avril 1979, un groupe de communistes révolutionnaires a été emprisonné sous l'accusation d'insurrection contre les pouvoirs de l'État[3]. » Aussi indubitable que soit la vérité de cette affirmation, son sens ne coïncide pas avec la dénotation, mais se limite à l'avoir. Le rapport des signifiants linguistiques à la réalité est fondé sur la non-identité, par conséquent sur un écart permanent. Non-identité et écart que l'on remarque parfaitement quand le sens dispose d'une dénotation, mais pas quand il en est dépourvu. L'avoir en tant que tel, plus que son absence occasionnelle, donne à voir la déconnexion entre lexique et état de choses, allégories saisissantes et contrariétés sentimentales. Les événements décrits par les assertions vraies, de même que les actions réalisées par des énoncés dotés d'une force illocutoire (jurer, inciter, interdire, etc.), nous sont donnés, nous nous en emparons, et par conséquent ils nous appartiennent : mais c'est pour cela précisément que nous n'y adhérons jamais totalement.

2.2 *Pragmatique*

Pour un énoncé, la possession éventuelle de la dénotation et de la force illocutoire met en cause le vivant qui en a forgé le sens. La catégorie de l'avoir, prenant naissance dans la relation extrinsèque entre signification et référence, qualifie la nature de l'animal qui affiche la plus grande familiarité avec les significations et les références. Que le sens *ait* ou non une

3. Pour en savoir plus, voir par exemple Elisa Santalena, « Le procès *7 aprile* : un cas prototypique de l'état d'urgence dans l'Italie des années quatre-vingt », *Cahiers d'études italiennes*, 2012, p.65-78.

dénotation et une force illocutoire est un maillon intermédiaire modeste par rapport au fait, lui si décisif, que le locuteur *ait* ou non une cognition, une conduite spécifique, un certain niveau d'orientation dans l'environnement, telle ou telle tonalité émotionnelle.

Seuls les organismes vivants sont à même d'avoir quelque chose. L'usage de ce verbe à propos d'êtres inanimés (« la montagne a une silhouette magnifique ») ou de concepts abstraits (« la substance a d'innombrables prédicats ») est évidemment légitime, à condition toutefois de reconnaître sans délai sa teneur métaphorique. Rien de vraiment différent que d'affirmer qu'une planète rougit de honte ou que la mélancolie porte des habits élimés et rapiécés. Jamais réductible à l'inhérence d'une propriété Y à un objet X, l'avoir caractérise avant tout le mode d'être au monde d'une espèce animale. L'« être à » est une notion biologique (au sens large, mais pas saugrenu, de cet adjectif), puisqu'elle implique des stratégies particulières d'adaptation et tout autant des risques particuliers d'inadaptation. L'« avoir », comme on le verra mieux par la suite, est inséparable d'un travail d'appropriation. Celui qui reçoit un don le saisit. Alors que le verbe « être » désigne un « procès où la participation du sujet n'est pas requise », le verbe « avoir » partage certains traits distinctifs de la diathèse moyenne, dans laquelle, selon Benveniste (1950, p. 172), « le sujet est centre en même temps qu'acteur du procès ; il accomplit quelque chose qui s'accomplit en lui ». C'est un corps qui jouit, souffre et pense qui s'approprie, saisit, agit comme l'acteur d'un procès. Ces brèves remarques expliquent, je l'espère, pourquoi ce qui possède la dénotation et la force illocutoire n'est pas, en dernière analyse, le sens d'un énoncé, mais l'auteur de l'énonciation, c'est-à-dire le locuteur.

Selon les manuels de linguistique, chaque fois que l'analyse d'un texte doit prendre appui sur la figure du bavard de service qui l'a élaboré, on prend congé de la sémantique

stricto sensu pour s'aventurer sur le terrain marécageux de la pragmatique. Malgré leur piètre valeur, nous utilisons aussi ces étiquettes. Avec deux précisions et un avertissement. Si d'un côté le verbe « avoir » implique toujours le locuteur, de l'autre il éclaire le fonctionnement du langage dans son ensemble : on ne peut donc pas concevoir d'analyse textuelle qui puisse vraiment renoncer à la pragmatique. De plus : en établissant une relation entre ces deux éléments dissemblables que sont le sens et la dénotation, la catégorie de l'avoir se place au cœur même de la sémantique ; loin de s'en écarter, l'étude pragmatique du rôle qui incombe au locuteur en tant qu'aboutissement de l'« être à » pousse à son comble la recherche sur la nature des significations. Et voici l'avertissement : la pragmatique ne vient pas au secours de la psychologie. Ce n'est pas le sésame dont elle peut se servir pour remonter sur scène. Reconnaître l'importance du sujet vivant quand il en va du verbe « avoir » n'avalise aucunement la réouverture du luna-park composé d'intentions, de croyances, de motivations cachées, de déductions sur l'esprit d'autrui, et tout le toutim. Le sens auquel appartient une dénotation est et demeure impersonnel, donc intégralement public. Et le locuteur qui produit ce sens est et reste anonyme. Comme c'est le cas pour tout représentant d'une fonction biologique imputable à tous les membres de l'espèce : il n'est pas nécessaire d'attribuer des épithètes emblématiques ni une biographie tarabiscotée au quidam qui se promène, respire ou digère.

2.3. *L'expression de l'écart*

Le verbe « avoir » est à la fois un et duel. C'est-à-dire qu'il s'acquitte de deux tâches différentes. En premier lieu, il rend compte du rapport que le sens (ou mieux, le locuteur qui le forme) entretient avec la dénotation et la force illocutoire. Il

témoigne par conséquent avec la plus grande netteté d'une caractéristique décisive du langage dans son ensemble. Mais, outre qu'il renseigne sur la structure de n'importe quel discours, le verbe « avoir » entre aussi dans la composition de nombreux discours contingents, prononcés dans des occasions les plus variées : « À la bataille de Caporetto, les soldats avaient peur » ; « Michele a envie de rester seul », « aujourd'hui j'ai des pensées importunes », etc. Nous devons examiner attentivement le passage de l'« avoir » dans l'analyse du dire en général à l'« avoir » en tant que parole dite, autrement dit la métamorphose d'un pilier de la grammaire universelle en un banal ingrédient de phrases singulières spontanées. Dans ce passage, dans cette métamorphose, le verbe qui nous tient à cœur étend exagérément son champ d'action : au lieu de faire fonction de simple exemple d'une vérité déjà assurée, il la complique, par certains côtés la rectifie, en tout cas il en radicalise la portée.

Il faut tenir compte de trois aspects ou phases qui, loin de se compléter ou de se succéder, forment plutôt un cercle parfait, au sein duquel on ne parvient jamais à spécifier une origine incontestable ni une fin vraisemblable.

(a) L'animal linguistique *tire* la notion d'« avoir » de la manière dont les significations qu'il conçoit s'entrecroisent et coexistent avec les référents correspondants. Ou si on préfère, de la manière extrinsèque dont ses énoncés sont connectés à ce qui arrive dans le monde, ainsi qu'aux pulsions qui s'emparent de lui de temps à autre.

(b) Le locuteur *applique* la forme logique d'« avoir » (Y est à X), déduite de certaines conditions remarquables de son propre dire, à sa vie, aux actions qu'il exécute, aux pensées auxquelles il se confronte, aux sentiments qui le saisissent. Vie, actions, pensées, sentiments, sont *au* locuteur, sans jamais pourtant ne faire qu'un avec lui. L'écart entre sens et dénotation fixe le canon, sur le fondement duquel l'animal

linguistique module la relation avec lui-même, avec les propriétés et les facultés qui définissent son essence.

(c) Les énoncés où apparaît le verbe « avoir » *manifestent* explicitement notre écart avec ce qui assurément nous appartient (émotions, pensées, etc.) : un écart, soit dit en passant, qui caractérise la totalité de l'expérience de l'espèce *Homo Sapiens*. Si on laisse de côté les usages métaphoriques du verbe, il est facile de constater que ces énoncés portent toujours sur ce qu'éprouve, entreprend et connaît un animal linguistique. En disant « j'ai un corps » ou « Pietro a des désirs effrénés », l'attention est attirée sur la trame invisible de la subjectivité d'un organisme parlant (trame que négligent les portraits cartésien et kantien de l'Ego) : l'attention est donc attirée sur l'application de la forme logique « Y est à X » à sa vie et à son essence. Mais voici la complication, ou la radicalisation, mentionnée ci-dessus. Dans les phrases forgées sur le verbe « avoir », le lien extrinsèque entre contenu sémantique et référent se transforme en lien extrinsèque entre deux éléments du contenu sémantique : les soldats et la peur dans « À la bataille de Caporetto, les soldats avaient peur » ; Michele et l'envie dans « Michele a envie de rester seul », moi et mes pensées dans « aujourd'hui j'ai des pensées importunes ». La relation de non-identité entre les signes et les choses se propage dans la relation entre les signes. Dès qu'il devient un mot prononcé, « avoir » n'exprime plus le lien aléatoire qui unit le sens à la dénotation, mais contribue directement à la formation du sens. S'ils sont insérés dans nos discours, des termes comme « avaient » ou « a » confèrent le rang de signification autonome à l'écart maintenu par l'animal linguistique avec tout ce qui le fait être ce qu'il est : vie, corps, peur, désirs.

Pour clarifier davantage le nœud du problème, afin de dissiper les doutes sur l'intégration réelle des trois aspects (a), (b), (c), passés à l'instant en revue, il convient de suivre un parcours un peu différent de celui qu'on connaît déjà.

L'avoir est la catégorie qui, n'ajoutant rien à la description d'un objet X, se contente de préciser *comment* les multiples catégories (substance, qualité, quantité, agir, pâtir, etc.) sont inhérentes à cet objet, tout en contribuant à en décrire la physionomie. Nous savons en quoi consiste cette précision : l'objet X *a*, et n'*est* pas, la substance, la qualité, la quantité, l'agir, le pâtir, etc. L'inhérence à l'objet X de toutes les catégories qui le décrivent, mise en lumière par la catégorie réflexive « être à », est toujours extrinsèque, jamais symbiotique. « Avoir » est une *modalité* : modalité de l'écart, de l'appartenance sans fusion, de la possession fondée sur l'hétérogénéité du possesseur à ce qui est possédé. Elle fait corps avec l'existence même du langage verbal. C'est la nature de notre dire qui suscite cet écart auquel l'« être à » prête la voix. Le verbe « avoir », donc une entité lexicale particulière, condense le caractère modal du langage dans son ensemble, reconnaissable dans toute entité lexicale, dans tout son articulé, dans tout graphème.

La catégorie « être à » n'étend pas la logique modale, mais elle la fonde. Possibilité, réalité, nécessité, à savoir les modalités habituelles qui épuisent cette logique, découlent de la relation d'appartenance qui exclut la fusion. L'inhérence extrinsèque de la propriété Y à l'objet X forme le présupposé unique de jugements discordants, mutuellement exclusifs, tels que « il se peut que Y », « Y est ici et maintenant », « Y ne manque jamais ». Attention, même la nécessité dépend du fait que le sens *a* (et n'*est* pas) la dénotation ou, en modifiant un peu la perspective, du fait que le locuteur *a* (et n'*est* pas) sa vie et son essence. La clausule « Y ne peut pas ne pas être » n'est intelligible que si Y ne coïncide ni avec l'énoncé qui le représente, ni avec le vivant qui en fait l'expérience. Un destin irrévocable ne se profile que là où règnent l'écart et la non-identité.

En tant que modalité originaire, sans laquelle les fonc-

teurs modaux qui nous sont familiers ne seraient pas concevables, le verbe « avoir » opère dans tous les domaines, peu importe qu'il soit macroscopique ou circonscrit, empirique ou métaphysique. L'« être à », miroir et porte-voix de l'écart – inhérent à l'existence du langage – vis-à-vis des événements et des passions, intéresse parfois sa racine, c'est-à-dire la structure de nos énoncés : par exemple quand nous constatons que la dénotation et la force illocutoire sont *au* sens. Mais la modalité de l'avoir concerne aussi, et peut-être en premier lieu, le rapport de l'animal humain avec les désirs, les pensées, les craintes, les actions. S'il est licite d'utiliser l'expression « il est possible que » à propos de tout, d'une réussite formidable à la prochaine partie de poker jusqu'à la fin de l'Histoire, il est tout autant licite, et même inévitable, de faire usage de la modalité de l'avoir, qui fonde d'ailleurs celle du possible, soit comme instrument de précision de l'analyse linguistique, soit comme particule sans prétention de phrases qui roulent sur l'expérience quotidienne du locuteur.

2.4. *Zóon lógon échon*

Un fait incontestable, même banal, et jusque-là passé sous silence, vient compliquer l'affaire. Le moment est venu de nous rappeler ce que nous avons sous nos yeux. Le langage, qui génère la catégorie de l'avoir en vertu de l'absence de coïncidence entre sens et dénotation, est aussi, à la fois, quelque chose que nous avons. Il obéit donc à la règle qu'il promulgue lui-même. Pour le dire autrement : lui revient la prérogative dont découle la notion même d'appartenance ; nous possédons l'organe qui rend la possession possible ; notre rapport avec la matrice des relations extrinsèques est extrinsèque ; nous expérimentons un écart vis-à-vis de ce qui suscite systématiquement l'écart. Élocution qui permet l'« être à », élocution soumise à l'« être à » : il faut à présent

s'occuper de cette duplicité, et des tracas qu'elle génère. Demandons-nous d'abord ce que signifie avoir le langage.

Zóon lógon échon, c'est ce qu'affirme la définition proverbiale d'Aristote (*Pol.*, 1253a9-10) : l'être humain est l'animal qui *a* (et n'*est* pas) la faculté de parler. Dans les commentaires, on trouve de tout sur *zóon* et sur *lógon*, et presque rien sur *échon*, sur « qui a », avec la conviction implicite que le mot employé par Aristote pour relier les deux substantifs est un simple tour d'écriture, aussi important sur le plan conceptuel qu'un accent circonflexe. Et pourtant, affirmer qu'il a (et non pas qu'il est) le langage verbal signifie affirmer que celui-ci n'est pas un instinct spécialisé, destiné à se déclencher automatiquement dans des circonstances prédéfinies, mais une possession plus ou moins assurée, en tout cas jamais dissociée d'une certaine forme de privation. L'impuissance qui prend racine dans la puissance de dire est massivement attestée par deux phénomènes symétriques et spéculaires : l'enfance, lent et tortueux accès au discours pour un corps initialement taciturne, et l'aphasie qui, en décrétant l'expulsion du primate *ánthropos* du jardin d'Eden des conversations, restaure de force le balbutiement précaire de l'enfant. Enfance et aphasie montrent que le *logos* est distinct de l'organisme auquel il participe néanmoins en tant que propriété essentielle. L'animal parlant, ne concordant pas complètement avec le langage qu'il a, doit s'approprier toujours de nouveau cette capacité innée qui est la sienne. Le seuil qui sépare et tout à la fois relie vie silencieuse et vie grammaticale est le lieu de séjour habituel de notre espèce.

L'importance du geste d'appropriation mérite qu'on y insiste. Le participe présent *échon* (ayant, qui a), colonne vertébrale méconnue du syntagme *zóon lógon échon,* implique l'obligation pour le locuteur de s'emparer à chaque fois du *logos*, donc de quelque chose qui lui appartient déjà, certainement, mais à l'instar d'une propriété extrinsèque avec la-

quelle il n'y a jamais une totale compénétration. Le pronom « Je » désigne le *zóon lógon échon*, en mettant en évidence l'acte d'appropriation prescrit par *échon*. Ce pronom ne fait qu'indiquer le vivant qui a pris la parole, c'est-à-dire l'auteur de « l'instance de discours » effective. Benveniste écrit (1956, p. 255) : « Quand l'individu se l'approprie, le langage se tourne en instances de discours, caractérisées par ce système de références internes dont la clé est *je* ». Bien que partie intégrante du texte d'un énoncé particulier (« je déteste Gaetano »), le pronom personnel renvoie uniquement à la production de l'énoncé ou, pour employer le vocabulaire de Benveniste, à cet événement singulier et unique qu'est l'énonciation. Un événement dont les adverbes « ici » et « maintenant » signalent le temps et le lieu. Nous disons une chose ou l'autre mais, en la disant, nous rendons compte également de la mobilisation concomitante de la faculté de dire. Si ce qui est énoncé ne pouvait pas documenter le fait de l'énonciation, nous ne ferions qu'un avec le langage. Mais ce n'est pas le cas : « je », « maintenant », « ici » et les autres déictiques, parce qu'ils renvoient uniquement à l'acte d'énonciation, montrent que le langage *est à* nous et que, comme tous les objets possédés, il exige d'être brandi, mis en fonction, utilisé. Encore Benveniste : « Avant l'énonciation, la langue n'est que la possibilité de la langue. [...] En tant que réalisation individuelle, l'énonciation peut se définir, par rapport à la langue, comme un procès d'appropriation » (Benveniste, 1970, p. 82).

Revenons au point crucial : la parole, source de l'avoir, fait également partie des choses que l'on a. Une situation complexe, même franchement paradoxale, puisque l'on ne parvient pas à décider à coup sûr quelle est la prémisse et quelle est la conséquence. Situation analogue, du moins à première vue, à celle qu'exposent les antinomies où la cause semble être l'effet de l'effet et où la partie aspire à intégrer

en elle le tout dans lequel elle est incluse. Dans notre cas, la catégorie de l'avoir (la cause, le tout), qui reflète le mode opératoire du langage, dépend totalement d'une de ses applications spécifiques (l'effet, la partie), que l'on peut exprimer ainsi : l'animal humain *a* le langage. Il serait pourtant futile de s'appesantir trop longtemps sur la tendance paradoxale manifestée par le lien qui noue ensemble avoir et parler. Il est plus intéressant de s'efforcer de glaner, dans l'orage magnétique déclenché par ce lien, quelques informations sur la forme de vie du primate supérieur *Homo sapiens*. Du paradoxe apparent, selon lequel la conséquence (avoir la parole) constitue la prémisse de la prémisse dont pourtant elle découle (le fonctionnement de la parole en tant que genèse de toute forme d'avoir), on débouche sur une réflexion anthropologique.

J'ai déjà signalé en passant (cf. *supra* § 1.2) que l'essence de l'animal humain est définie en grande partie, et même de façon prépondérante, par la relation que cet animal établit avec son essence. En plus de recenser minutieusement les atouts et les lacunes de notre espèce (de la station debout à la néoténie, du manque d'inhibitions innées à la désorientation due à l'absence d'un milieu circonscrit et invariant, des neurones miroirs à la faculté du langage, etc.), il est nécessaire de clarifier *comment* ces atouts et ces lacunes sont inhérents au vivant qui les affiche. Celui qui se désintéresse de ce « comment » ne saisira jamais « ce qu'est » un bipède sans plumes[4]. Le cordon ombilical qui relie l'*Homo sapiens* à sa nature, c'est-à-dire à l'ensemble des attributs qui façonnent son existence, se résout en une appartenance extrinsèque, c'est-à-dire en une possession dont se trouve exclue toute identification à ce qui est possédé. Nous ne sommes

4. Allusion à la définition de l'homme qui apparaît dans *Le Politique*, 266d (Platon).

pas notre nature ou notre essence, mais nous les avons ; nous avons, et donc nous ne sommes pas, la station debout, la néoténie, le manque d'inhibitions innées, la faculté du langage, etc. Sauf à ajouter encore une fois que la pierre angulaire de notre nature ou essence est constituée par le rapport non consubstantiel qui nous lie à elle. Le premier trait distinctif de l'animal humain est d'*avoir* ses traits distinctifs.

Tout ceci ne sert qu'à rendre intelligible le problème le plus important lorsqu'on se propose de traduire en concepts anthropologiques l'antinomie apparente produite par le renvoi réciproque entre avoir et parler. Si la nature de l'*Homo sapiens* consiste avant tout en une relation que l'*Homo sapiens* entretient avec sa nature, il faut s'interroger sur l'origine d'une telle relation. Qu'est ce qui, au sein de notre essence, nous permet d'évaluer et de manipuler les multiples composants de cette essence de la même façon que le stylo ou la paire de lunettes qui nous appartiennent ? De quelle aptitude ou disposition l'animal humain se sert-il pour se ménager un rapport fondé sur l'écart avec les aptitudes et les dispositions qui le caractérisent ? Comment est-il possible qu'un primate supérieur ne s'identifie pas complètement aux propriétés qui, prises ensemble, déterminent le portrait-robot de son espèce ?

Sont prévisibles, et souvent aussi mièvres que des cartes de vœux, les réponses des philosophes qui ne cachent pas leur dépit ou leur pitié quand ils entendent parler de « nature humaine ». Selon eux, le seul Ego authentique est l'Ego qui ne coïncide pas avec son équipement biologique. Indépendant de l'évolution de l'espèce, le regard réflexif sur notre nature ne manque jamais, d'après ces philosophes spiritualistes, de revendiquer son incommensurabilité avec les conditions innées qu'il scrute. Existerait donc un sujet *supra-essentiel*, ou *in-essentiel*, en tout cas non conditionné par ce avec quoi il entre en rapport, qui développe une relation

avec l'essence qui le caractérise. Supra-essentiel ou inessentiel est le *Dasein*, l'Être-là nu postulé par Heidegger. Mais aussi le « Je pense » kantien, simple fonction qui assure l'unité de l'expérience, à condition toutefois de rester dénué de propriétés exécutables. Une telle position méconnaît ou se méprend sur le point décisif, déjà esquissé au demeurant dans les questions formulées un peu plus haut. Le voici : *c'est un composant particulier de notre essence (ou substrat biologique) qui détermine la relation avec notre essence (c'est-à-dire avec notre substrat biologique)*. Il s'agit, précisons-le, du composant qui, en générant la catégorie de l'avoir, implique que l'animal humain ne converge jamais complètement avec sa propre nature. Il est presque inutile d'ajouter que l'unique élément de notre essence qui nous oblige à instaurer une connexion extrinsèque avec la totalité de cette essence, est le langage verbal.

2.5. *Limites de l'autoréférence*

Je résume aussi simplement que possible le labyrinthe dans lequel nous nous trouvons. En tant que fragment circonscrit de son patrimoine phylogénétique, le langage est quelque chose que l'animal humain *a*, tout comme il *a* la station debout, la néoténie, le manque d'inhibitions innées, les neurones miroirs. Mais la relation marquée du sceau de l'avoir, qui conjoint l'animal humain aux différents ingrédients de son patrimoine phylogénétique, n'est instituée que par la seule faculté de parler, donc par un de ces ingrédients. C'est au langage que l'on doit d'avoir, et de ne pas être, nos traits distinctifs. Parmi eux, bien sûr, il faut compter le langage lui-même qui est pourtant à l'origine de la catégorie de l'avoir. D'un côté, la faculté de parler forge la relation « Y est à X », que l'on peut paraphraser approximativement ainsi : « telle condition biologique *est à* l'animal humain ». De l'autre, la faculté de parler, qui est incontestablement une condition bio-

logique, se présente à son tour sous l'apparence d'un Y déterminé, convenant donc au rôle de terme corrélé. S'agit-il d'un cercle vicieux ? Pas du tout. Même le professeur d'université adonné pour l'essentiel aux péripéties de son *smartphone* est forcé de reconnaître une vérité élémentaire : il n'y a pas de compétence ou de capacité du *zóon lógon échon* qui ne s'applique également à son milieu de culture, à la condition qui en a favorisé l'émergence, en somme à ce dont elle découle. Loin de rester secret et hors d'atteinte, le fondement de telle ou telle expérience (dans notre cas, le *logos* qui produit la relation « Y est à X », c'est-à-dire avoir) est toujours à la fois un objet dont on fait expérience (le *logos* comme Y spécifique, donc comme une des choses que l'on a).

On parvient au même résultat en analysant une expression plus répandue, mais pas moins énigmatique : faire usage de soi. On l'a vu (cf. *supra*, § 1.1), le concept d'usage est étroitement apparenté à celui de possession. J'utilise ce que j'ai, j'ai ce que j'utilise. Seul un sujet qui, *ayant* soi-même, ne coïncide pas intégralement avec ses aptitudes, son corps, ses pulsions, peut se servir de sa propre vie selon des modalités très diverses. Il est cependant irréaliste, voire fumeux, de conjecturer la présence d'un second Moi, épuré et autoritaire, qui ferait usage du premier Moi, mal dégrossi et servile, en se plaçant derrière lui. L'hypothèse soutenue par des philosophes maniérés et des capitalistes sans scrupule n'est pas moins branlante, qui attribue à l'existence ineffable, non flétrie par des qualités essentielles, la vocation d'utiliser ces qualités, c'est-à-dire le « ce qu'est » l'animal humain, tout comme les circonstances (et la gestion d'entreprise) qu'elles exigent de temps à autre. Il me semble beaucoup plus vraisemblable et fécond de supposer qu'une *partie* de soi permet, et même rend inévitable, l'usage de soi, de *toutes* les parties du soi. De toutes : donc aussi de celle qui permet l'usage. Nous parvenons ainsi, mais par une autre voie, à la conclu-

sion désormais familière : la partie de soi qui, bien qu'étant soumise elle aussi à l'usage, ouvre néanmoins la possibilité de faire usage du soi tout entier, est le langage verbal. Ce langage dans lequel nous distinguons sans hésiter aussi bien une ressource qui est *à* nous que le lieu de naissance de la notion d'« être à », objet de recherche qui n'est certainement pas digne de financements universitaires.

Sans déboucher sur un paradoxe sibyllin ni dissimuler un cercle vicieux inabordable, le double rôle dont s'acquitte la faculté d'énoncer (élément particulier de l'essence de l'animal humain, mais aussi origine de la relation extrinsèque qui unit cet animal à son essence) condamne cependant à l'échec l'autoréférence linguistique, c'est-à-dire la tentative d'exprimer par des mots le statut et les propriétés des mots. Parmi les multiples manières dont on peut expliquer l'échec de l'autoréférence linguistique, la plus appropriée et la plus grosse de conséquences anthropologiques est celle qui s'appuie sur le participe *échon* (« ayant » ou « qui a »), discrète colonne vertébrale du syntagme aristotélicien *zóon lógon échon.* Voici une synthèse raisonnable de cette explication. Quand il prend l'aspect d'une capacité que nous avons (comparable à Y dans le schème « Y est à X »), le langage *présuppose* l'effectivité de son fonctionnement, puisque c'est uniquement de lui que découle l'avoir en général (c'est-à-dire le schème global « Y est à X »). Et inversement : le fonctionnement effectif du langage, sans lequel il n'y aurait aucune trace de la forme d'appartenance communément appelée « avoir », présuppose son appartenance au primate *Homo sapiens* (le schème « Y est à X » est soutenu ici par un de ses composants spécifiques, Y). Le langage qui produit l'avoir précède le langage que l'on a ; mais le langage que l'on a est, à son tour, antérieur au langage qui produit l'avoir. Toujours antérieur à lui-même, notre discours ne parvient jamais à rendre compte de lui-même.

Le langage, qui provoque l'écart de l'animal humain avec les expériences où il est impliqué comme avec l'essence qui le définit, manifeste un écart analogue par rapport à sa propre réalité. Lorsque l'énoncé A porte sur la physionomie particulière de l'énoncé B, voire sur la sienne, est mis en lumière l'écart (*scarto*) qui sépare toujours le sens de la dénotation, quel que soit le thème traité. Entendons bien : l'écart en vertu duquel il semble naturel de dire que le sens *a* (et n'*est* pas) la dénotation et que le locuteur *a* (et n'*est* pas) une conscience ou un affect. La signification d'une phrase ne coïncide jamais avec son référent éventuel, qu'elle porte sur le déchirement d'un amour malheureux ou qu'elle fournisse des informations sur le sens d'une autre phrase. Celui-ci n'est autre qu'un référent extérieur à la signification de la phrase qui l'évalue. Le discours dont on parle est *au* discours qui en parle, Y est *à* X. L'extranéité partielle entre ce qui est possédé (Y) et ce qui possède (X) s'applique encore ici ; si ce n'est qu'ici, l'extranéité partielle entre Y et X caractérise directement le rapport du discours au discours.

2.6. *L'esprit excentrique*

L'animal humain n'adhère pas totalement à la vie qui lui appartient, au corps dont il prend soin, aux actions et aux passions qui constellent ses journées, aux propriétés saillantes de son espèce. La relation extrinsèque, c'est-à-dire exempte de toute convergence symbiotique avec sa nature ou son essence, en somme avec ce qu'on pense et ce qu'on fait, prend naissance dans la faculté de parler. Rien de nouveau, d'accord. Mais une fois admises, ces considérations permettent peut-être de déchiffrer un mystère glorieux que l'on célèbre généralement par des allusions discrètes et des valses-hésitations. De le déchiffrer en n'ayant cure des accusations prévisibles de grossièreté de la part des *what-*

aboutistes[5] qui, réfractaires à toute instance naturaliste ou matérialiste, s'injectent dans les veines des doses létales d'exquisité. Il me semble que l'adhérence imparfaite à la vie que nous avons, tout comme le rapport de non-identité qui nous lie à notre essence, sont le lieu de résidence officiel de ce cadre d'expérience auquel une longue tradition, presque toujours ambiguë et parfois rebutante, a assigné le nom pompeux d'*esprit*.

Laissant de côté sans remords l'histoire des idées, limitons-nous à une définition succincte du terme radioactif. Par « esprit » il faut entendre la sphère de l'existence humaine qui échappe aussi bien à la dimension psychologique qu'à la dimension sociale, autant aux insondables méandres d'une histoire individuelle qu'à l'indécente visibilité de la praxis collective. Cette double échappatoire ne doit pas laisser croire que l'esprit est un résidu insignifiant, un reliquat laissé en guise de pourboire quand on règle l'addition, l'interstice formé par le défaut d'articulation entre les opérations imperceptibles de la conscience solitaire et le soulèvement des travailleurs précaires d'Amazon qui finissent par se mettre en grève. Sans se réduire à ces deux polarités, il en constitue plutôt la prémisse anthropologique, ou l'arrière-plan unitaire. Assurément impersonnel, l'esprit détermine néanmoins la trame de la personne ; nullement caché, il concourt toutefois à dessiner les contours et les aspérités du fantasmagorique « monde intérieur ». Indifférent

5 en italien *benaltristi* = adeptes du *benaltrismo*, expédient rhétorique qui consiste à éluder un problème posé, en prétendant sans plus de précision l'existence d'autres problèmes plus urgents ou plus généraux. Le terme est régulièrement employé dans le débat politique italien, resté longtemps sans équivalents dans d'autres langues. *Whataboutisme* a fait son apparition en français, et désigne une pratique consistant à répondre à une question difficile en évoquant un problème différent (*Oxford English Dictionnary)*.

aux rapports de production et aux luttes ouvrières (de sorte qu'il a été maintes fois ardemment invoqué par des gouvernements sur le point d'étouffer les révolutions prolétaires et de passer la corde au cou de leurs protagonistes), l'esprit a pourtant l'apparence d'un bien commun, d'un éther toujours partagé, d'un proto-synonyme du pronom « nous ». Comme je l'ai dit plus haut, c'est la catégorie de l'« avoir » qui offre une image détaillée, loin de tout transport spiritualiste, de cette entité ni psychologique ni sociale, prégnante et pourtant fuyante. Voyons pour quelles raisons l'« être à » permet d'accéder au royaume de l'esprit ; et même d'y accéder munis d'une carte topographique bien utile.

L'animal humain, *ayant* ses prérogatives essentielles (vie, corps, langage, pulsions, etc.) *a* soi-même. Mais la possession de quelque chose implique un écart persistant, c'est-à-dire un défaut d'intimité, par rapport à la chose possédée. L'animal qui a soi-même se place par conséquent *en-dehors* de lui-même. Dans son livre le plus systématique et le plus ambitieux, *Les degrés de l'organique et l'Homme. Introduction à l'anthropologie philosophique*, Helmuth Plessner recourt au concept d'excentricité pour décrire cet « en-dehors » où nous sommes toujours situés. Lisons :

> « La chose vivante demeure essentiellement assujettie à l'ici-maintenant [...], mais elle est capable de *se distancier de soi*, de poser un abîme entre soi et ses vécus. Alors elle est de ce côté-ci et de ce côté-là de l'abîme, assujettie au corps, assujettie à l'âme, et tout à la fois nulle part, sans lieu et sans aucune attache dans l'espace et le temps [...]. L'homme en tant que la chose vivante qui est placée dans le centre de son existence, a le savoir de ce centre, en a l'expérience vécue et se trouve de ce fait au-delà de lui [...]. Si la vie de l'animal est *centrée*, la vie de l'homme, elle, sans pouvoir rompre ce centrage, est tout à la fois extériorisée par rapport à lui, *excentrique* » (Plessner 1928, p. 445-6, mes italiques).

Plessner offre un constat étonné, sans embryon d'explication, de l'excentricité, c'est-à-dire de la relation à distance qu'il nous arrive d'établir avec nous-mêmes. Pour une raison évidente : il passe obstinément sous silence le rôle qui incombe à la parole dans la formation de l'« en-dehors » à partir duquel l'animal humain scrute sa propre vie. Bien qu'étant une composante particulière du Moi, la capacité de proférer des sons dotés de sens a le pouvoir d'éloigner le Moi du Moi. L'« en-dehors » est un résultat, ou un écho, de l'organisation sémantique et syntaxique des pensées, des perceptions, des affects. Partie éminente de la nature de l'*Homo sapiens*, le langage verbal opère de telle sorte que l'*Homo sapiens* a sa nature et que, l'ayant, il s'en tient à quelque distance. Notre prise de parole est tout à la fois centrée et excentrique. Pour pinailler il faudrait même dire qu'elle assure aussi bien l'*excentricité* physiologique *du centre*, que la *centralité* indéniable *de l'excentrique*. À ce propos me semble éclairant un bref passage de Charles S. Peirce où il imagine que l'on pose la carte d'une île en un point précis sur le sol de cette île (Peirce 1931-1958, § 2.230). Puisqu'elle forme une portion de l'ensemble du territoire qu'elle prétend restituer, la carte, en représentant l'île *de l'extérieur*, doit se représenter elle-même comme élément *interne* à l'objet visé. En tant que fragment de l'île, la carte est centrée : analogue au langage compris comme un composant particulier de l'essence de l'animal humain. En revanche, en tant qu'elle reproduit la totalité de l'île, y compris le lieu qu'elle occupe, la carte est excentrique : analogue au langage qui institue une relation extrinsèque entre l'animal humain et son essence (essence dont, par ailleurs, le langage est un élément particulier).

L'esprit ne fait qu'un avec la position excentrique de l'animal humain. Il s'installe dans l'écart par rapport à ce qui est vécu et ressenti continûment par nos congénères, avec une stupeur qui confine souvent à l'ennui. En réalité, plutôt que

de s'installer dans l'écart, l'esprit est cet écart jamais quantifiable par des unités de mesure spatiales ou temporelles ; il est l'intervalle, vierge de fioritures psychologiques et d'événements politiques, qui sépare le « dehors » du « dedans » ; il est le *no mans land* interposé entre le Moi et le Moi. Si on veut utiliser le terme ronflant choisi par le naturaliste Plessner, l'esprit est l'« abîme » qui s'ouvre « entre soi et ses vécus ». Un abîme inauguré par le langage verbal, lié étroitement à l'indépendance insolente de nos énoncés vis-à-vis des faits du monde et des états affectifs. Le primate linguistique « se trouve de ce côté-ci et de ce côté-là de l'abîme, assujetti au corps, assujetti à l'âme, et tout à la fois nulle part, sans lieu et sans aucune attache dans l'espace et le temps » (Plessner 1928, p. 445).

2.7. *Hors de soi*

Je signale à nouveau le plus nocif des malentendus qui nous guettent. Ni intérieur mais pas davantage extérieur, le « degré de l'organique » auquel correspond le nom d'esprit risque d'être confondu avec une simple ligne de démarcation entre replis psychologiques et péripéties historiques et sociales. Ou pire, avec une zone frontière étroite que ne cessent de revendiquer deux puissances rivales. Il n'en est rien. L'esprit est la zone neutre ou intermédiaire de l'expérience qui, *antérieure* à l'intériorité et à l'extériorité, rend possible à la fois la formation de l'opposition et celle des pôles opposés. La zone intermédiaire ou neutre, d'où émergent peu à peu les extrêmes (mélancolie poignante d'une jeune mère et sinistre épopée du capitalisme financier), n'est pas autre chose que le dispositif anthropologique examiné à l'instant : le centre de l'existence humaine, en provoquant un détachement (*distacco*) de sa propre centralité, assigne à cette existence une position nécessairement excentrique ; la localisation *hors de soi* est inévitable pour le primate qui a (et donc n'est pas) sa propre nature.

Le dispositif anthropologique qui innerve et organise le règne de l'esprit est ouvert à deux développements alternatifs, symétriques et complémentaires entre eux. (a) Quand on parle du « hors de soi » où se situe l'animal humain, « hors » peut se présenter à juste titre comme une partie du « soi ». Dans ce cas, c'est l'*intériorité de l'extérieur* qui prévaut, à savoir le champ, nullement originel, des phénomènes psychologiques. (b) Toujours à propos du « hors de soi », il peut arriver au contraire que le « soi » se présente comme un composant accessoire du « hors », éphémère argument d'une fonction avide et impénétrable. Dans ce cas-là, prévaut l'*extériorité de l'intérieur*, à savoir le champ, lui non plus originel, des phénomènes sociaux.

Si en (a) le « hors » est inclus dans le « soi », en (b) les parties de la pièce sont interverties, car le « soi » est phagocyté par le « hors ». Chacun des deux termes qui composent le syntagme « hors de soi » est soit contenant soit contenu, un doigt mais aussi toute la main. Le « soi », loin de persister depuis le commencement, n'émerge que grâce à la métamorphose de la zone intermédiaire nommée « esprit » en cette figure hybride qu'est l'intériorité de l'extérieur. Et réciproquement, le « hors » ne se profile que là où les événements publics n'atténuent pas, mais au contraire affinent et aiguisent ce qui est unique et caduc pour chaque *zóon lógon échon*. Donc uniquement là où la position excentrique de notre espèce se convertit dans la figure non moins hybride d'une extériorité de l'intérieur. Il est incontestable que durant la grève spontanée de l'atelier de carrosserie de la Fiat Mirafiori[6], ou dans les méandres du bavardage télématique, rien n'apparaît aussi intime et personnel que ce qu'éprouve, pense, et fait une multitude anonyme.

6. Cette grève de Mars 1969 à Turin a été aussi appelée « La grève de guérilla ». Sur la vague révolutionnaire italienne, on consultera avec profit l'ouvrage collectif dirigé par Nanni Balestrini et Primo Moroni, *La horde d'or, Italie 1968-1977*, Paris, L'éclat, 2017.

L'intériorité de l'extérieur et l'extériorité de l'intérieur sont inséparables et s'impliquent mutuellement : si (a), alors (b), mais si (b), alors (a). L'« abîme » nommé *Geist*, esprit, *spiritus*, laisse entrevoir, et même montre ostensiblement, cette inséparabilité et cette implication réciproque.

L'esprit ne fait qu'un avec la position excentrique de l'animal linguistique. Mais puisque le phénomène de l'excentricité dérive de l'ensemble des relations extrinsèques produites par l'avoir, on peut sans doute dire, en usant d'un raccourci plutôt partisan, que l'esprit circonscrit et exhibe les manières dont « avoir » cisèle la forme de vie humaine : adhérence incertaine à ce qui nous appartient, défaut de consubstantialité avec nos caractéristiques fondamentales. Constater que l'esprit est excentrique équivaut à réputer spirituel l'animal qui *a* soi-même. Enkystée comme elle l'est dans l'avoir, la spiritualité implique une indigence pérenne. C'est ce que l'on déduit d'une observation sommaire de Plessner. Mis à part les abîmes impénétrables, il définit ainsi la chose biologique dotée de l'excentricité spirituelle : « Le Moi, c'est-à-dire *possesseur* de son corps-vécu et de son âme, est le Moi qui ne relève pas du cercle dont il forme ce nonobstant, le centre » (*ibid.*, p. 457-8, mes italiques). Le vivant, qui se contente d'*avoir* son essence, ne coïncide pas avec lui-même ; par conséquent, c'est un réfugié, même et surtout dans sa propre demeure ; même s'il ne peut jamais s'affranchir de la demeure-essence qu'il a, il trouve cependant dans l'impossible identification à elle, à laquelle l'avoir le condamne, la ressource pour se placer aussi hors d'elle. En fin de compte, n'est spirituelle que l'extranéité du Moi par rapport au « cercle dont il forme ce nonobstant, le centre ».

Le schème « Y est à X », qui illustre l'anatomie de l'avoir, est un outil précieux pour qui veut saisir rapidement la nature de l'esprit. N'ayant rien en partage avec un Y ou un X donnés, l'esprit s'engouffre plutôt dans le chétif « être à »,

c'est-à-dire qu'il trouve à se loger dans le noyau immuable de la relation marquée par la non-identité et le détachement (*distacco*). Il va de soi qu'une telle relation, si elle est émancipée des termes corrélés tour à tour, est certes un champ inévitable et partagé par tous, mais aussi un domaine sans consistance autonome, qu'aucun prédicat ne parvient à décrire. Plessner écrit : « L'esprit est la sphère créée et existant avec la particularité de la forme positionnelle [excentricité] et ne constitue de ce fait aucune réalité » (Plessner 1928, p. 461). Le corps, à l'instar de n'importe quel aspect ou partie de notre essence, est quelque chose que nous avons. Bien que composé de cellules, neurones, muscles, épiderme, il ne manque jamais de se faire esprit grâce à sa manière extrinsèque d'être inhérent à l'animal humain. C'est-à-dire grâce au chétif « être à » qui, dépourvu d'attributs spécifiques, notifie pourtant la distance impalpable de l'*Homo sapiens* avec le corps dont il dispose, comme avec tous les autres attributs qui le caractérisent.

Du fonctionnement du langage à la catégorie de l'avoir, de l'avoir à l'excentricité, de l'excentricité à l'esprit : voilà le lignage, désavoué ou modifié sans vergogne par les notaires spiritualistes, qu'il convient de brandir quand l'anxiété nous lance à la poursuite de généalogies non mythiques.

3. De l'amitié

3.1. *Ami et ennemi, faux contraires*

La seule raison que j'aie de m'arrêter ici sur l'amitié est le lien très étroit qui relie cet affect à la catégorie de l'avoir. Je me limiterai par conséquent à montrer le renvoi réciproque de l'inclination à partager l'existence de quelques congénères et de cette manière d'être au monde qui, impénétrable pour qui privilégierait l'identité du sujet et du prédicat sanctionnée par la copule (« X est Y »), se donne à voir plutôt dans la relation d'appartenance « Y est à X », *mihi aliquid est*, relation où les signifiés en jeu conservent leur indépendance et résistent donc à une juxtaposition totale. Pour être sincère – vertu ambiguë, presque jamais exempte d'un zeste de vaine complaisance – je pourrais ajouter : parmi les raisons qui m'ont poussé à m'occuper du verbe « avoir », du rôle éminent qu'il exerce dans les recherches sur la nature humaine, il y a sans aucun doute le désir de mieux comprendre l'amitié que j'ai nourrie pour Valerio et Andrea, Lucio et Mario et beaucoup d'autres.

Caractériser les innombrables fils qui nouent ensemble *philía* et *échein*, amitié et avoir, exige cependant une étape préliminaire, tout comme on apprête la salle à manger avant de passer à table. Il faut prendre congé de la dyade ami/ennemi, qui, du fait de quelques pages hypnotiques de Carl Schmitt (Schmitt 1963), est devenue la berceuse avec laquelle la doctrine du droit public aime à s'endormir. L'équivoque pernicieuse tient au fait d'entendre ces deux termes comme des antipodes qui s'impliquent réciproquement, en somme comme un couple de contraires. Tel n'est pas le cas. Même

les ivrognes et les ministres de la République savent que le qualificatif de contraires ressortit uniquement aux pôles extrêmes d'un *même* genre : à l'amer et au doux, quand il est question de saveur ; au bien et au mal, quand on discute de morale. Eh bien, l'ennemi s'inscrit dans un genre, ou dans une constellation conceptuelle, qui n'a rien à voir avec celui ou celle où se situe l'ami. Ce que Schmitt a propagé est aussi rigoureux que le binôme froid/impair. À bavasser continuellement sur l'opposition irréductible entre amis et ennemis, on finit par ressembler au zigoto qui, gesticulant sur la place du village, clame avec véhémence l'antithèse qui rapproche tout en les opposant sa rage de dents et la conquête de la Gaule par Jules César.

La notion d'inimitié est un fragment critique de la mosaïque formée par la souveraineté d'État. En dehors de la mosaïque qui l'inclut, le fragment n'a plus aucun sens. Entendons-nous : l'ennemi n'est pas le voleur qui nous agresse de nuit avec un coup-de-poing américain, ni l'austère lettré qui harcèle un malheureux de calomnies et de menaces pour l'emporter dans la prochaine compétition universitaire. L'épithète est exclusivement réservée aux sujets collectifs qui ont l'intention, pour les motifs les plus divers, de se battre contre ce « monopole de la décision politique » (Schmitt 1963, p. 43) qui est la moelle épinière et l'étendard de la souveraineté d'État. Sont ennemis les citoyens des deux États nations qui, lorsqu'ils se font la guerre, affichent des prétentions sur le *bourg sauvage* natal[7] des rivaux. Plus encore, sont ennemies les classes sociales qui luttent sans merci pour s'octroyer « la domination suprême » amplement étudiée par Hobbes. Mais le point culminant de l'inimitié est atteint par les forces qui défendent ou qui contestent la survivance ul-

7. « natio borgo selvaggio ». Expression poétique qu'on doit à Leopardi (*Le Ricordanze-Les Souvenirs*) : « le bourg sauvage où je suis né. »

térieure d'un « monopole de la décision politique », visant ainsi à préserver ou à dissoudre la souveraineté en tant que telle.

Pour Schmitt, c'est à l'État que « revient la décision ami-ennemi » (*ibid.,* p. 68). Mais quels sont les signes de reconnaissance que la distinction étatique attribue à l'ami ? L'unique caractéristique de la *philía* est de s'opposer avec persévérance et férocité à un souverain étranger ou à la classe sociale qui, durant la guerre civile, semble concentrer toutes sortes d'injustices. Ne sont amis que ceux qui partagent un même ennemi, les camarades qui se pressent dans la boue de la même tranchée. De même, quand il est transposé dans le lexique du droit public, le mot « ami » se borne là encore à désigner un ennemi : l'association à laquelle nous appartenons en tant qu'adversaire intransigeant d'un autre groupe politique ; en somme, l'ennemi qui fait face à notre ennemi. Le couple de faux contraires ami/ennemi sert tout au plus à changer de point de vue dans la représentation d'une lutte implacable. Au lieu de prendre pour modèle l'opposition entre blanc et noir, amer et doux, on prête plutôt attention au heurt violent de deux objets blancs, mais aussi à l'irrémédiable incompatibilité de nourritures aussi amères l'une que l'autre.

L'amitié n'a pas de point de contact avec la souveraineté d'État. Elles appartiennent, je le répète, à des genres totalement différents. Cela ne signifie pas pour autant que l'amitié préfère la pénombre de l'*oíkos*, de la maisonnée, aboutissant à un lien privé, familier, discret. Bien qu'elle ne combatte ni n'atténue l'inimitié décrétée par l'État, l'amitié a toujours quelque chose à voir avec la sphère publique. Ou mieux : elle plonge ses racines dans les conditions qui rendent supra-personnel l'esprit humain singulier. Le genre dans lequel s'inscrit la *philía* est l'esprit, à condition d'employer ce terme difficile (cf. *supra*, § 2.6) pour indiquer le champ d'expérience

qui précède, et par conséquent élude, la séparation proverbiale entre intériorité et extériorité, péripéties psychologiques et bouleversements sociaux. C'est précisément parce qu'elle se situe *en deçà* d'une telle séparation que l'amitié exhibe la physionomie intime de ce qui est le plus public et, inversement, la teneur publique de toute intimité poignante.

3.2. *Un autre soi-même*

Selon Aristote, on aime chez l'ami le simple fait qu'il vive, le style inimitable qu'il adopte pour mener son existence, sa capacité, banale et pourtant touchante, de sentir et de penser. Il n'y a qu'une seule raison à un tel transport, mais elle est décisive : pour chacun de nous, « l'ami est en fait un autre soi-même », *héteros gar autós o phílos estín* (Aristote, *EN*, IX, 1170b6-7). Si on ne veut pas céder à un sentimentalisme insipide, il faut se focaliser sur la condition *logique* de cette définition (étrangère toutefois à la pensée aristotélicienne). Pour pouvoir aboutir à un *héteros autós,* à un autre soi-même, il faut que l'animal humain soit déjà depuis toujours *héteros*, autre ou différent, par rapport à soi-même. C'est-à-dire qu'il faut que l'animal humain ne s'identifie pas complètement à ses attributs remarquables ni à ses multiples expériences. En bref, il est nécessaire que cet animal *ait*, et non pas *soit*, un corps qui a besoin de soins, la capacité de prononcer des discours, une ribambelle de désirs bruyants et de mornes terreurs.

Le défaut d'identification à notre essence et à notre histoire personnelle (manque qui constitue d'ailleurs un aspect crucial de l'essence comme de la biographie) nous permet de reconnaître en Valerio ou Andrea une doublure émouvante de nous-mêmes. L'ami est le double bien-aimé d'un primate qui, se contentant d'*avoir* son propre soi (comme on *a* une occasion ou un accident), affiche depuis le commen-

cement une duplicité fondamentale. Avec son ironie appuyée, les questions embarrassantes qui lui échappent de temps à autre, la joie à peine dissimulée dont il fait preuve au moment de la rencontre, le *phílos* ne fait qu'incarner dans un organisme psychophysique indépendant la coïncidence imparfaite avec soi-même qui caractérise tous nos congénères. En procurant visage et voix à l'*héteros* qui prend racine dans l'*autós* d'un Moi singulier, il est la démonstration sensible et loquace, donc incontestable, de la scission permanente inhérente au vivant dont on ne peut jamais dire « X est Y » (le Moi est ceci), mais seulement « Y est *à* X » (ceci est *au* Moi).

L'amitié avec Valerio et Andrea, deux individus voués à jouer leur propre partition en totale autonomie, est la manifestation extérieure (donc publique, ostensible) d'une relation intrapsychique marquée par l'hétérogénéité et par la non-adhérence. Et inversement : la relation intrapsychique dans laquelle l'*autós*, le soi-même, figure comme quelque chose d'*héteros*, est l'équivalent intérieur (donc invisible, secret) de l'amitié avec Valerio et Andrea. Dans cet *héteros autós* qu'est l'ami, l'*extériorité de l'intérieur* atteint son évidence la plus grande ; dans le soi qui se présente comme autre ou différent, prévaut en revanche l'*intériorité de l'extérieur*. L'esprit, c'est-à-dire le monde commun soustrait à la disjonction entre labyrinthes psychologiques et interactions sociales, élit domicile dans l'oscillation incessante, qui est aussi équivalence et convertibilité réciproque, entre extériorité de l'intérieur et intériorité de l'extérieur. Le monde commun, à savoir l'esprit, n'est pas le résultat final des exploits accomplis par une pluralité de sujets, mais il apparaît à point nommé dans le rapport qu'un sujet singulier instaure avec lui-même. Puisque le possesseur n'est jamais identique à ce qui est possédé, le Moi qui *se* possède affiche déjà, à juste titre, l'allure d'un « nous ». La distance que tout animal parlant entretient

à l'égard de sa propre existence n'est autre que la distance à laquelle il est représenté, imaginé, aimé même, par un autre animal parlant.

3.3. *Critique de l'égocentrisme*

L'écart avec sa propre essence et son histoire personnelle, emblème extravagant du primate qui *a* des perceptions, des paroles et des passions, rend possible l'amitié avec nos semblables. Mais cet écart semble rendre possible également, et même au premier chef, l'*amitié avec soi-même*. Si tel était le cas, le fondement ultime de toute *philía*, c'est-à-dire l'identité imparfaite de l'*Homo sapiens* avec la vie qui lui appartient, se réduirait à une forme particulière de *philía* : celle qu'expérimentent tous ceux qui reconnaissent en soi-même un *héteros autós*. Question inévitable : est-ce vraiment une amitié avec soi-même, ou s'agit-il d'une ressemblance artificielle, qui ne tarde pas à manifester sa totale inconsistance pour peu qu'on l'examine attentivement ?

L'argumentation d'Aristote est ambivalente ou du moins traversée par une incertitude tenace. Il soutient à plusieurs reprises que l'affection de Paolo pour Mario ou pour Lucio émane de, et est nourrie par, l'affection de Paolo pour Paolo : « C'est en partant de cette relation de soi-même à soi-même que tous les sentiments qui constituent l'amitié se sont par la suite étendus aux autres hommes » (Aristote, *EN*, IX, 1168b5-6). Mais il doute que l'amitié de Paolo pour Paolo soit assimilable à une amitié authentique : « On admettra cependant qu'il peut y avoir amitié [pour soi-même] en tant que chacun de nous est un être composé de deux parties ou davantage » (*ibid.*, 1166a35-37), mais jamais dans le cas d'une unique substance non décomposable. Le moi projette sur d'éventuels *phíloi* le rapport qu'il entretient avec lui-même, mais ce rapport, qui ne concerne pas deux individus séparés,

a bien peu en commun avec la *philía* bien comprise. C'est surtout dans un passage de l'*Éthique à Eudème* (Aristote, *EE*, VII, 1240a7-14) qu'Aristote indique ouvertement la difficulté insurmontable dans laquelle se trouve quiconque estime que Paolo est l'ami de Paolo comme il est celui de Mario et de Lucio :

> « Peut-on ou non être ami avec soi-même ? La question requiert beaucoup d'attention. Certains croient en effet que chacun est avant tout son propre ami et ils se servent de l'amitié qu'on se porte à soi-même comme d'une règle pour juger de l'amitié qu'on porte aux autres. Or, compte tenu des arguments et des attributs reconnus aux amis, l'amitié qu'on se porte et l'amitié pour autrui s'opposent comme subcontraires d'un côté, mais, d'un autre côté, sont manifestement similaires. En effet, s'aimer soi-même est en quelque sorte une amitié par analogie (*pará analoghían*), ce n'est pas une amitié au sens absolu du terme. Car aimer et être aimé exigent deux entités bien distinctes ».

L'ambivalence d'Aristote est due au poids anthropologique et éthique qu'il accorde à l'*égocentrisme*. Est égocentrique un animal incapable de se détacher de l'existence qui lui échoit, totalement adhérent aux prédicats qui le qualifient. Est égocentrique celui qui cherche, certes, un *héteros autós* dans l'ami, mais, voilà le point, un *héteros autós* inséparable de soi, sans rupture aucune, exempt de la moindre trace d'hétérogénéité. Est égocentrique le Moi enclin à étendre aux autres, dans une moindre mesure forcément, les dispositions et les conduites auxquelles il s'identifie sans réserve. Est égocentrique Paolo qui, reportant sur Mario et Lucio la bienveillance qu'il éprouve pour soi, aspire à exercer avec eux la même activité qu'il a déjà cultivée en solitaire : se souvenir et fantasmer, se réjouir ou pleurer. Tout en situant la relation du Moi avec le Moi au fondement de l'amitié en général, l'égocentrisme empêche que cette relation trouve sa

place, comme telle, dans l'éventail des amitiés effectives. L'origine de l'empêchement saute aux yeux. N'est central, ou carrément centripète, que l'Ego qui arbore sa propre unité lisse en toutes circonstances. Et l'unité de l'Ego exclut que l'Ego puisse se présenter à l'Ego comme un *héteros autós*, c'est-à-dire précisément (selon la définition aristotélicienne) comme un *phílos*. L'amitié d'un animal humain avec soi-même a un coût exorbitant pour l'égocentrisme : le dédoublement de soi, la fissure permanente de la substance première qu'Aristote appelle *tóde ti* (« un ceci déterminé »), la dévaluation abrupte du jugement d'identité régi par la copule « est ».

Pas égocentrique du tout, le primate linguistique montre toujours et totalement sa propre *excentricité* innée (cf. *supra*, § 2.6). À cause de l'écart qu'il éprouve à l'égard de ce qu'il est et de ce qu'il fait, ce primate vit constamment *en-dehors* de lui-même. Ce qui revient à dire : en-dehors de sa perspective particulière et inamovible, en-dehors du lieu et du moment (du *hic et nunc*, comme on dit en classe) à partir desquels il parvient à tracer une ligne de démarcation entre « dedans » et « dehors ». On se souvient d'une observation de Plessner déjà commentée plus haut : « Le Moi, c'est-à-dire le possesseur de son corps-vécu et de son âme, est le moi qui ne relève pas du cercle dont il forme ce nonobstant le centre » (Plessner 1928, p.457-8). L'ego-excentricité, fondée sur la coïncidence manquée avec sa propre essence et son histoire personnelle, garantit la possibilité d'être ami de soi-même, d'entrevoir un *héteros* dans l'*autós*. Une possibilité qui, n'ayant rien à voir avec la dissociation schizophrénique (soit dit pour ces tristes sires qui sont sarcastiques de profession), atteste plutôt la singularité unique d'un organisme précaire. La position excentrique de Paolo, c'est-à-dire le hiatus qui le sépare de ses pensées et de ses actions, fait en sorte que la *philía* ardente et épuisante de Paolo pour Paolo soit en tout point

similaire à celle de Paolo pour Mario ou pour Lucio. Un *ego-excentrique* incorrigible, voilà ce qu'est le vivant ami de soi-même.

Pour étrange que cela puisse paraître, chez Aristote la notion d'excentricité, c'est-à-dire la relation *extrinsèque* avec sa propre existence, n'acquiert un certain relief que lorsqu'il est question de la méchanceté. Alors que l'homme vertueux ne connaît aucune forme de distance par rapport aux coutumes qui le façonnent, le scélérat, ne trouvant rien d'aimable dans ses jours ni dans ses œuvres, « se fuit lui-même » (Aristote *EN*, IX, 1166b13). La méchanceté, et elle seulement, détermine par conséquent une scission dans la substance. Il n'est pas difficile cependant d'observer qu'être en froid avec notre Moi, ou le fait de ne pas supporter la compagnie du corps et de l'esprit que nous avons, sont une condition favorable, en règle générale, pour reconnaître en nous-même un *héteros autós* (c'est-à-dire un ami, si les définitions ne valent pas que par intermittence). Dans la réflexion aristotélicienne, le méchant excentrique donne à voir – indirectement, bien sûr –, quelque chose d'important à propos de la *philía*, mais occulté en revanche par l'égocentrisme prétendu du vertueux. Il donne à voir, pardon d'insister, la distance avec les gestes accomplis et les paroles prononcées qui, seule, permet de bâtir une amitié avec soi-même. Excentriques l'un et l'autre, le vertueux et le scélérat organisent différemment leur vie en-dehors de son propre centre. On connaît la sentence d'Aristote : puisqu'il se fuit lui-même, le méchant est voué à ne pas se lier d'amitié avec d'autres animaux humains. Sentence hasardeuse, peut-être. Il est peu crédible qu'un criminel endurci, sous l'effet du remords et de l'horreur que suscitent en lui la violence et le sang versé, ne soit pas capable de *philía*. Il suffit de passer quelques jours dans les quartiers de haute sécurité pour s'apercevoir de la tendresse et de la générosité que le criminel réserve à ses frères

Licence eden-142-2659576-PROD1007987351 accordée le 12 septembre 2021 à myriam tonelotto

adoptifs, aux *héteroi autoí* qui déambulent dans la cour à l'heure de la promenade.

La critique de l'égocentrisme, fondée sur la fonction remplie par le verbe « avoir » dans la forme de vie de l'*Homo sapiens*, confirme la possibilité de l'amitié avec soi-même. Mais un second bénéfice importe davantage. La critique de l'égocentrisme permet aussi de reconnaître à coup sûr ce qui unit deux amis, disons le Paolo ordinaire et le célébrissime Valerio. Loin de renforcer leur connivence en partant de l'unité adamantine de leur propre *autós*, Paolo et Valerio partagent surtout l'écart par rapport à soi-même que chacun des deux savoure jour après jour. Plutôt que d'étendre à l'ami les activités qu'il cultive déjà au centre de son Ego, Paolo élabore des manières particulières (sinon risquées, du moins inattendues) de vivre avec Valerio ce qui leur est familier à l'un et à l'autre : l'écart avec la vie qu'ils *ont*, avec les pensées et les plaisirs dont ils jouissent. La position excentrique de l'animal humain implique que l'ami au sens strict, Valerio, Mario ou Lucio, mette en commun avec nous non pas tant un ensemble d'inclinations, de qualités et d'habitudes, mais plutôt l'expérience d'exister toujours en-dehors de soi. Ces dernières lignes ne sont rien d'autre, cependant, qu'une allusion anticipée à une question qui sera dépliée patiemment plus loin (cf. *infra*, §§ 3.7 et 3.8).

3.4. *Un adjectif possessif.*

La convergence entre *échein* et *philía*, verbe « avoir » et sentiment d'amitié, est attestée aussi par quelques fragments de linguistique historique. Dans le grec de l'époque homérique, le terme *phílos* est un adjectif chargé de qualifier la possession de tel ou tel bien de ce monde. S'il est accompagné et conditionné par *phílos*, le substantif désigne une chose ou une prérogative qui appartient au sujet grammatical : en

bref, quelque chose à *soi*. L'adjectif possessif *phílos* peut se rapporter à des parties du corps : le cœur, les paupières, les pieds ; à des lieux qui attisent la nostalgie : la terre natale, la chambre d'enfant ; à des vivants dignes d'une affection têtue : le père effrayé[8], une amante pas trop distraite.

Benveniste a insisté sur la vocation de *phílos* au double jeu, sur l'homonymie symptomatique qui lui est connaturelle : « Un fait de grande portée est la connexion entre des termes qui signifient "ami" et d'autres qui marquent d'une manière variable la possession » (Benveniste 1969, p. 335). Et encore : « Chez Homère, *phílos* a deux sens : outre celui d'"ami", *phílos* a la valeur d'un possessif : *phílo goúnata*, *phílos huiós* n'indiquent pas l'amitié mais la possession : "ses genoux", "son fils" » (*ibid*., p.338). Selon certains linguistes, *phílos* serait passé de la signification originaire de « sien » à celle plus récente et habituelle d'« ami ». Mais, objecte Benveniste, comment un adjectif possessif a-t-il pu acquérir un contenu sémantique aussi prestigieux sur le plan éthique et affectif ? La dérivation de « sien » vers « ami » ne semble pas tellement digne de foi. Ce qui importe, à mon avis, c'est uniquement le lien indissoluble entre les deux significations, leur complicité conceptuelle. Même si « avoir » n'implique pas en soi l'amitié, il n'est pas d'amitié qui ne présuppose l'avoir, la possession, en somme la formation d'un domaine où campe l'adjectif *suus*.

Suus, et par conséquent ami, est le soi-même que l'animal humain Paolo *a* et avec lequel (précisément parce qu'il l'a) il ne coïncide pas parfaitement. Est évidemment *suus,* toujours dans l'acception d'ami, un deuxième animal humain, Valerio ou Lucio, qui confère une physionomie manifeste et inoubliable à l'affinité sans identité qui occupait déjà l'es-

8. Allusion à ce passage de *La République* de Platon (562e) : « Le père effrayé finit par considérer son fils comme son égal. »

pace de la relation cachée entre Paolo et Paolo. L'ami en tant que *héteros autós*, autre soi-même, est autant *suus* que le soi-même, l'*autós*, qui devient objet de l'amitié en endossant les habits de l'autre, de l'*héteros*. Surgit pourtant un problème. Si la signification du mot « ami » inclut déjà l'avoir, la dimension du possessif, l'adjectif *suus*, comment faut-il entendre « avoir un ami » ? Qu'indique la redondance dont elle paraît surchargée ?

« J'ai un ami » : la phrase, juste assez banale pour éviter tout état d'âme, désigne une relation d'appartenance. Mais une relation où l'appartenance, c'est-à-dire l'avoir, intervient à plusieurs reprises en s'appliquant aux résultats déjà obtenus. Dans la phrase que je viens de mentionner, le verbe « avoir » affiche une disposition récursive, opérant à des niveaux logiques de plus en plus élevés. Voyons comment et pourquoi. « J'ai un ami » : je l'ai, parce que j'*ai* (et que je ne suis pas) ma vie ; je l'ai, parce que l'ami ne coïncide pas avec lui-même, à savoir parce qu'il *a* (et n'est pas) ses actions et ses pensées. Avoir un ami est une relation d'appartenance qui repose sur deux relations d'appartenance plus fondamentales : mon avoir moi-même, et l'avoir soi-même de l'ami. Dire « J'ai un ami » signifie : j'ai celui qui a soi, qui est *suus*. En vertu de la symétrie qui caractérise toute amitié authentique, l'ami que j'ai a en moi celui qui a soi, qui est *suus*. Paolo, ayant Valerio pour ami, a l'« avoir soi » de Valerio. Et Valerio, ayant Paolo pour ami, a l'« avoir soi » de Paolo. Dans l'expression « j'ai un ami », si on prête un tant soit peu attention à la valence d'adjectif possessif du mot « ami », on saisit la connexion troublante qu'il nous arrive d'établir, non pas avec quelque chose que nous avons, mais avec l'avoir en tant que tel. Qui se voue à la *philía*, ne peut que dire « j'ai un *phílos* » (de même que l'on dit par ailleurs « j'ai un corps », ou « j'ai le langage ») ; cependant, celui qui a un *phílos* fait l'expérience à la fois modeste et vertigineuse

d'*avoir l'avoir*. La posture tour à tour généreuse, railleuse ou ambigüe de l'ami que j'ai, n'est autre que la posture assumée par la catégorie anthropologique (mais aussi, pourquoi pas, transcendantale) de l'avoir, l'aspect sous lequel elle *se donne* à nous.

3.5. *La genèse amicale de la conscience de soi.*

Une hypothèse à confirmer ou à démentir par ailleurs, de préférence avant la fin des temps. Étrangère à la souveraineté étatique et pourtant enracinée dans la nature supra-personnelle de l'esprit linguistique, l'amitié projette peut-être une lumière sur la formation de la conscience de soi. La prétention à soutenir une genèse *amicale* de la relation avec son propre soi, tâche d'une philosophie de l'esprit trempée de matérialisme, vise une récompense non négligeable : couper court à tout commerce, y compris celui fondé sur le regret inconsolable, avec le *Cogito* cartésien solitaire et l'inobservable « Je pense » auquel Kant aboutit à contrecœur. Pour éviter tout malentendu, un avertissement : je n'entends pas soutenir que la conscience de soi de Paolo résulte de la *philía* de Paolo à l'égard de ses compagnons d'aventure, ni de celle de Paolo à l'égard lui-même. Celui qui emprunterait un sentier aussi étroit, se retrouverait encombré d'une conscience de soi qui apparaît toujours trop tard et toujours accidentellement. J'entends soutenir, au contraire, que la conscience de soi surgit en tirant parti des mêmes ressources anthropologiques que celles qui rendent généralement possible la *philía*. Un seul exemple, pour ne pas rester dans le flou : la familiarisation avec un *héteros autós*, un autre soi-même, est l'axe porteur de l'amitié, mais aussi et à la fois, la condition indispensable à la constitution d'un Moi capable de *se* regarder vivre avec allégresse ou désespoir.

Aristote souligne en de nombreuses occasions, et avec un

ton solennel, la contribution décisive offerte par le *phílos* à l'origine de la conscience de soi, mais aussi à son fonctionnement régulier :

> « Nous ne pouvons point nous voir nous-mêmes, en partant de nous ; […] De même donc que quand nous voulons voir notre propre visage, nous le voyons en nous regardant dans un miroir, tout de même aussi, quand nous voulons nous connaître sincèrement, il faut regarder à notre ami, où nous pourrons nous voir parfaitement ; car mon ami, je le répète, est un autre moi-même » (Aristote, *MM* 1213a15-24).
>
> « Un ami souhaite être, comme dit le proverbe, "un autre Héraclès", "un autre soi-même".[...] Donc percevoir son ami, c'est nécessairement d'une certaine façon se percevoir soi-même et d'une certaine façon se connaître soi-même. En conséquence, il est logique que ce soit un plaisir de partager les plaisirs et la vie de tous les jours avec un ami (car on jouit en même temps toujours de la perception de cet homme), mais c'en est un plus grand de partager des plaisirs plus divins » (Aristote, *EE*, VII, 1245a30-35).

Pour suggestives qu'elles soient, des affirmations de ce genre ne clarifient pas encore en quoi consiste le « nous voir nous-mêmes », c'est-à-dire la conscience de soi, ni comment l'ami, « un autre moi-même », nous permet de nous voir à la manière d'un miroir. Indépendamment d'Aristote, on pourrait dire : le Moi individuel échoue lorsqu'il cherche à se représenter un esprit, le sien, toujours pré-individuel ou supra-personnel. La réflexion du Moi sur l'existence dont il dispose a besoin d'un *nous*, donc de l'intervention d'un *héteros autós*, ne serait-ce que pour faire ses premiers pas. L'autoréférence, à savoir la tentative de saisir son propre soi, exige un éloignement de soi, uniquement réalisable par la confiance en quelque chose de différent. Pour les primates dotés du langage, l'autoréférence est toujours une *hétéroautoréférence*, ce qui signifie une référence à l'*autós* médiée par l'*hé-*

teros. Plus précisément : une référence au même en tant que différent, ainsi qu'au différent en tant que même. Cette tournure, terne et abstraite, donc prétentieuse, laisse cependant intact le problème qui vient d'être abordé à propos des affirmations aristotéliciennes : comment s'exprime concrètement l'aide procurée par l'amitié à la formation de la conscience de soi ? Où se situe la genèse de celle-ci ? De quelle manière, et par quelles étapes, a lieu une *hétéroautoréférence* ?

Dans un passage extrêmement complexe de l'*Éthique à Nicomaque*, Aristote suppose que pour l'animal humain l'existence nue, réductible à la perception et à la pensée, importe moins que la conscience d'exister, entretenue plutôt par la conscience de ce que nous percevons et pensons (Aristote, *EN*, IX, 1170a4-b19). Cette perception réflexive, qui s'applique aux deux activités par lesquelles se manifeste l'existence de notre espèce, à savoir la sensation et la pensée, est l'annonce effective de la conscience de soi. On est loin de la « pensée qui se pense elle-même », foyer spéculatif du *De anima*. Rien d'autre n'est en question, ici, qu'une sensation immédiate, voire un sentiment : non pas un des innombrables sentiments dont la vie est entrelacée, mais le pur sentiment d'être vivant. Et voici le corrélat qui a peut-être la valeur d'un nouveau théorème : pour Aristote, la perception de perception ou de pensée, à savoir le sentiment d'être vivant, est aussi une composante intrinsèque, donc nécessaire et inaliénable, de l'amitié. Il n'y a pas de *philía* sans cette lueur de conscience de soi qu'est la perception réflexive. Et réciproquement, j'ajoute, il n'est pas de perception réflexive concevable, donc pas d'inauguration possible d'une conscience de soi, sans l'expérience de la *philía*. Lisons ce court passage (Aristote, *EN*, IX, 1170a19-b12, mes italiques), en prêtant surtout attention aux dernières lignes :

« Il apparaît par suite que la vie humaine consiste principalement dans l'acte de sentir ou de penser. [...] Mais si la vie elle-même est une chose bonne et agréable [...] et si celui qui voit a conscience qu'il voit, celui qui entend, conscience qu'il entend, celui qui marche, qu'il marche, et si pareillement pour les autres formes d'activité il y a quelque chose qui a conscience que nous sommes actifs, de sorte que nous aurions conscience que nous percevons, et que nous penserions que nous pensons, et *si avoir conscience que nous percevons ou pensons est avoir conscience que nous existons* (puisqu'exister, avons-nous dit, est percevoir ou penser), et si avoir conscience que l'on vit est au nombre des plaisirs agréables par soi (car la vie est quelque chose de bon par nature, et avoir conscience que l'on possède en soi-même ce qui est bon est une chose agréable) ; et si la vie est désirable, et désirable surtout pour les bons, parce que l'existence est une chose bonne pour eux et une chose agréable (car la conscience qu'ils ont de posséder en eux ce qui est bon par soi est pour eux un sujet de joie) ; et si l'homme vertueux est envers son ami comme il est envers lui-même (son ami étant un autre lui-même), — dans ces conditions, de même que pour chacun de nous sa propre existence est une chose désirable, de même est désirable pour lui au même degré, ou à peu de chose près, l'existence de son ami.
[...] Il a besoin, par conséquent, de participer aussi à la conscience qu'a son ami de sa propre existence, ce qui ne saurait se réaliser qu'en vivant avec lui (*en to suzén*) et en mettant en commun discussions et pensées ».

Prendre conscience de l'existence de l'ami, qui « est un autre soi-même », procure un plaisir très similaire à celui goûté lorsqu'on se focalise sur sa propre existence en prenant conscience de percevoir et de penser. Le sentiment de l'amitié se nourrit du sentiment de vivre, et aussi, mais cela revient au même, de la phase sentimentale de la conscience

de soi. Voilà pour Aristote. On peut se demander, toutefois, ce qui provoque cette perception de second degré qu'est la perception de sentir et de penser. Se trouve-t-on confronté à un phénomène qui explique beaucoup de choses, mais qui échappe à toute explication ? Je ne le crois pas. Je considère plutôt que le pli réflexif de la perception au sein d'un Moi particulier (son aperception de soi) est induit par la relation de ce Moi avec un *héteros autós*, donc avec un ami. Le sentiment d'être vivant, autrement dit la forme la plus élémentaire de la conscience de soi, résulte du constat émerveillé de non pas *comment* est l'ami, mais *qu*'il soit. Résulte, en somme, du sentiment suscité par l'existence de l'*héteros autós*.

Je perçois l'ami. Je l'observe tandis qu'il regarde une femme avec impatience et un arbre avec joie, quand il écoute des voix dissonantes ou de la grande musique, lorsqu'il manipule le rasoir avec lequel il va se couper. Je perçois son activité perceptive. En outre, en l'entendant parler de réussites aléatoires et d'échecs assurés, je perçois aussi ses pensées. Percevoir que l'ami ressent et pense équivaut, selon Aristote, à percevoir qu'il est vivant. D'avoir perçu les sensations et les pensées de l'*héteros autós* me permet ensuite, par une introjection imitative, de percevoir pour la première fois mes propres sensations et pensées. J'applique à moi-même, à mon *autós*, ce que j'ai constaté chez l'*héteros autós*, chez l'ami. En percevant mes sensations et mes pensées, je ne me contente plus de vivre, mais j'éprouve le sentiment d'être vivant. J'exerce cette aptitude réflexive qui active la conscience de soi.

Il est presque superflu de préciser que l'ami dont Paolo perçoit l'existence peut prendre aussi bien l'apparence de Valério ou de Lucio, que celle de Paolo lui-même en tant qu'il ne coïncide pas avec soi-même. Ce qui importe vraiment pour le commencement de la conscience de soi, c'est la condition dont dépend n'importe quelle amitié : le défaut

d'identification de l'animal humain avec son *autós*, l'écart permanent avec les critères qui le définissent. Seul l'animal qui, en *ayant* la vie, maintient un écart avec les activités qui la composent, est en mesure de percevoir sa propre perception et sa propre pensée, de manière à ressentir réflexivement le fait même de vivre. L'animal excentrique, ami de soi-même et de n'importe quel autrui, est destiné à exister toujours en-dehors de ce qu'il fait et dit. Mais sans cette excentricité, dont la *philía* profite pleinement, il n'y aurait aucune sorte de conscience de soi. Le verbe « avoir » est le socle logique et anthropologique sur lequel reposent aussi bien l'amitié que le sentiment d'exister qu'elle déclenche.

En guise de conclusion, une notation marginale. La conscience de soi primitive coïncide avec la perception du sentir et du penser. Cependant, percevoir signifie : *avoir* la perception, et penser signifie : *avoir* la pensée. Par conséquent, au lieu de déclarer hâtivement que nous percevons nos perceptions et nos pensées, on devrait, provisoirement au moins, adopter une formulation d'une rare inélégance : nous avons la perception d'avoir la perception et d'avoir la pensée. Si on s'en tient à cette manière assez pédante de s'exprimer, la conscience de soi primitive se résout en un « avoir » au deuxième degré, c'est-à-dire revient à prendre soi-même comme objet. Tout comme la phrase « j'ai un ami » discutée dans le paragraphe précédent, le substantif « conscience de soi » inclut aussi l'expérience d'*avoir l'avoir*. Il ne s'agit pas, à mon sens, d'une convergence fortuite. La phrase « j'ai un ami » et le substantif « conscience de soi » sont, peut-être, d'authentiques synonymes.

3.6. *Étrangers*

Dans l'œuvre de Carl Schmitt, rien n'est dit de l'amitié avant que le couple ami/ennemi n'occupe le centre de la

scène. Pour une recherche sur la *philía*, plus intéressante est la réflexion qu'il expose dans une longue digression de *La notion de politique* sur la dangerosité de l'animal humain, sur le caractère rien moins que doux et conciliant d'un vivant dépourvu d'une niche environnementale où il pourrait s'orienter avec une sécurité innée (Schmitt 1932, p. 101-103). La digression en question offre involontairement une béquille pour celui qui cherche à comprendre quel est le terreau de l'amitié.

La charge d'agressivité de l'*Homo sapiens*, son instabilité destructive et autodestructive, ne sont pas imputables à une perversion morale, mais à certaines propriétés caractéristiques de l'espèce : avant tout, et Schmitt cite ici Plessner, au fait que « l'homme est "primordialement un être de distanciation" (*distacco*) » (*ibid.,* p. 103). Distanciation par rapport au milieu ambiant et aux pulsions psychiques ; plus généralement, distanciation à l'égard du centre de sa propre existence. La familiarité déficiente avec soi-même et avec le contexte historico-naturel où l'on est situé fait en sorte que l'être de l'homme « demeure indéfini, insondable, "une question ouverte" » (*ibid.*). Un primate supérieur qui n'adhère jamais complètement aux actions accomplies et aux discours prononcés est imprévisible, sujet à des accès de violence disproportionnés par rapport à la cause déclenchante. La torture et le cannibalisme font virtuellement partie de son répertoire. Eh bien, le terreau de l'amitié est réellement et uniquement la dangerosité de l'animal humain. Nous savons que la distanciation avec soi constitue la prémisse nécessaire pour rencontrer cet *héteros autós* qu'est l'ami. Non moins importante est l'extranéité partielle de tout environnement donné, c'est-à-dire un sentiment persistant de ne pas se sentir « chez soi ». Le hiatus par rapport à la vie que nous *avons* et le manque d'un lieu familier, certainement pas leur suppression ou leur atténuation, constituent

les présupposés et la matière première de la *philía*. Pour le dire autrement : la *philía* n'est possible qu'au sein d'une espèce dangereuse, vouée à une agressivité polymorphe.

L'étranger est un ami par antonomase. Les habits de l'*héteros autós*, de l'autre soi-même, vont comme un gant au *xénos*, coupé de son origine et doté d'une identité indécise. L'étranger incarne soit la dangerosité de l'animal dépaysé, soit sa propension à une forme de cohabitation rebelle à la chaleur du foyer et aux tentations fusionnelles. Benveniste nous rappelle que « la notion de *phílos* énonce le comportement obligé d'un membre de la communauté à l'égard du *xénos*, de l'hôte étranger » (1969, p. 341). Mais voici le plus important sous l'angle anthropologique : celui qui accueille le *xénos* comme un *phílos* possible, c'est un autre *xénos*, lui aussi peu enclin à participer sans réserve aux rôles qu'il lui arrive d'interpréter, lui aussi chroniquement instable et sans domicile fixe. Je suis conscient que les figures de l'étranger et de l'exilé sont évoquées avec une insistance mielleuse par la rengaine romantico-existentialiste sur le déracinement et le caractère indéfinissable de l'animal humain. En dépit de l'hypothèque ridicule ou terrifiante qui pèse sur lui, il me semble pourtant que le terme « *xénos* » offre une boussole de quelque utilité quand on s'avance dans le territoire de la *philía*. Y renoncer complètement, pour polémiquer ou par peur des malentendus, serait futile. Nous devons garder à l'esprit le fait que, même s'ils ne deviennent pas amis parce qu'ils sont étrangers, il n'est donné qu'aux étrangers de nouer des liens d'amitié.

La *philía* entre *xénoi*, c'est-à-dire entre des vivants privés d'*oíkos*, de maison, s'inscrit nécessairement dans la sphère publique. Même l'amitié la plus tendre, à l'écart et pleine de secrets, est un épisode de la praxis collective, croise la métamorphose des institutions, reste cramponnée aux cadences anonymes de l'expérience. Dans la relation publique entre

xénoi parvenus au rang de *phíloi*, la bienveillance et l'abnégation ne sont jamais déconnectées de la tonalité affective du respect. Kant fait l'éloge de ce sentiment, parfaitement connu des étrangers, dans la *Métaphysique des mœurs* :

> « On peut en effet regarder l'amour comme attraction et le respect comme répulsion, de telle sorte que le principe du premier ordonne le rapprochement tandis que celui du second exige que l'on se tienne à distance convenable l'un de l'autre » (Kant 1797, p. 768 – AK VI, 470).

La tendance opportune à limiter l'intimité et à empêcher la symbiose est « exprimée par la règle suivante : même les meilleurs amis ne doivent pas se traiter *familièrement* » (*ibid.*). Ceux qui sont déjà depuis toujours distants d'eux-mêmes se tiennent « à distance convenable l'un de l'autre ». Est certainement digne de respect, qui est « une sorte de répulsion », le *xénos*-ami, mais aussi, au premier chef, le Moi-*xénos* auquel nous ne parvenons jamais à nous identifier complètement.

3.7. *Vivre ensemble, une question de style.*

Pour Aristote l'amitié est une communauté (*koinonía*) fondée sur le plaisir suscité par l'existence d'un autre animal humain (Aristote, *EN*, IX, 1171b29-37). Plaisir du fait que celui-ci vive, mais plaisir tributaire de la manière souvent opaque et discutable dont il conduit sa vie. L'existence de l'ami, et par réfraction la nôtre aussi, prend du relief lorsque nous percevons qu'il perçoit et pense. Percevoir la perception et la pensée d'autrui, mais aussi indirectement nos propres perceptions et pensées, exige une proximité et une association de longue durée, qu'Aristote nomme *suzén*, « vivre ensemble ». Il faut vivre ensemble pour éprouver le sentiment d'être vivant et donc accéder à la conscience de soi. Le tout est de mieux comprendre, sans se contenter d'in-

dices et d'allusions, ce qu'il y a de convergent, de partagé, en bref de *koínon*, de radicalement commun, dans la *koininía* instituée par l'amitié. Quelle est la trame du *suzén* ? Des événements mémorables, des questions répétées à l'envi, des harmonies surprenantes dans les comportements adoptés au cas par cas ? Ou bien le *suzén* est-il scandé par un ensemble de procédures formelles (semblables à celles dont se servent les rites) et de figures rhétoriques (prosopopée, ironie, ellipse, etc.) capables de conférer un caractère unique à tout événement, à toute question ou harmonie, à cause de leur indépendance par rapport à n'importe quel contenu donné ? En fin de compte, comment se profile ce *no man's land*, non assignable à l'un ou l'autre des *phíloi*, qui n'est mentionné que sur la carte de l'adverbe « ensemble », composant nullement accessoire du syntagme « vivre ensemble » ?

Depuis Aristote, tous les traités sur l'amitié, y compris les plus prestigieux et les plus séduisants, manquent de crédibilité lorsqu'ils abordent la question de savoir si c'est la ressemblance ou bien la disparité des goûts, des intérêts, des activités, des ambitions qui est la plus favorable au destin des *phíloi*. À ce problème ont été données des solutions bancales et paresseuses, inspirées par le slogan dialectique en vogue dans les départements universitaires : « oui, mais non ». Si c'est la ressemblance qui prime, il est certainement plus facile de discerner dans l'ami « un autre soi-même » en développant ainsi la *koinonía*, mais le danger de la jalousie réciproque et de la rivalité rancunière rôde en permanence. Quand prévaut en revanche la disparité, la *philía* évite la querelle entre concurrents, étant alimentée dans un premier temps par la curiosité et l'émerveillement, mais donne raison à celui qui juge improbable la formation d'une authentique communion ou communauté entre les *phíloi*. C'est à peu près ce que l'on peut lire dans les ouvrages dont nous nous sommes délectés. Il ne reste plus qu'à passer à autre chose.

Il est tout à fait clair qu'en errant de la sorte on ne parvient pas à comprendre ce qui rapproche réellement les amis, c'est-à-dire où situer l'« ensemble » fantasque et salutaire auquel ils se remettent.

L'amitié n'est ni favorisée ni torpillée par les rôles et les inclinations. Deux architectes raffinés à l'extrême, qui adorent l'art nouveau et qui tiennent un journal intime où chaque phrase mime dévotement le monologue intérieur de Joyce, ne tombent pas en *philía* par le mérite (ou par la faute) de ces prédilections partagées. De même, à l'opposé, un militant politique, obsédé par l'urgence de découvrir des formes de lutte qui rendent épouvantable le travail précaire, ne rejette pas la *philía* avec un ermite chrétien, ostensiblement écœuré par le bavardage excité de ce bas-monde, à cause de l'hétérogénéité indéniable de leurs manières respectives de tuer le temps. Mais si les rôles et les inclinations ont si peu d'influence, comme faut-il concevoir le *koinon* de la *koinonía* ? Évoquée à plusieurs reprises au cours de ce chapitre, la réponse plausible va être énoncée maintenant avec l'exhaustivité sobre qui sied à la déposition officielle d'un témoin ou d'un prévenu.

Le sentiment de l'amitié s'enracine dans la relation que l'animal humain entretient avec ses attributs essentiels (faculté du langage, néoténie, etc.) et avec ses expériences biographiques (travail, habitudes, amours, échecs, etc.). Une relation caractérisée par l'écart (*scarto*) permanent qui sépare les termes corrélés. Une relation de non-identité, qui trouve son porte-parole dans le verbe « avoir ». L'animal qui *a* une essence et une biographie ne coïncide jamais avec la première ni avec la seconde. On peut préférer parler d'une ressemblance incontestable entre les *phíloi*, à condition d'être assez perspicace pour ajouter que cette ressemblance n'intéresse que l'écart de chaque *phílos* avec lui-même. Ce qui rapproche les amis est le défaut de consubstantialité avec la

Licence eden-142-2659576-PROD1007987351 accordée le 12 septembre 2021 à myriam tonelotto

vie, les pensées, les passions dont ils font usage. Loin de le cacher l'un à l'autre, Paolo et Mario mettent en valeur l'espace vide entre leur propre Moi et tout acte effectué ou toute intention couvée à l'intérieur de soi, reconnaissant dans cet intervalle qui ne fait jamais défaut l'atout le plus précieux que leur amitié puisse exploiter.

Le rappel de thèses déjà mentionnées a un seul but : reconnaître, et puis trancher, une difficulté qui semble les affecter. Le défaut d'identification à sa propre essence et avec sa biographie, symbolisé par le verbe « avoir », forme un trait distinctif de l'espèce *Homo sapiens*. S'il en est ainsi, on se demande aussitôt pourquoi quelque chose qui concerne tous les animaux humains – tout comme la station debout, pour être clair – devrait unir d'une manière particulière deux *phíloi* ? Telle est la difficulté. L'écart avec nous-mêmes, avec le corps qui nous porte ou que nous traînons, avec les paroles et les états d'âme que nous avons, est certainement la condition de l'amitié, mais pas son épicentre effectif ni sa marque de reconnaissance. Qu'est-ce qui convertit la condition en épicentre ? Comment une propriété que tout primate parlant possède peut-elle se transformer en cet « ensemble » singulier et fragile où demeurent les *xénoi* devenus amis ? Intervient ici le mot « style » par lequel on a coutume de rendre compte de la modulation affective des comportements et des discours (*cf.* Bally 1905, p. 1-10). Le *style* idiosyncrasique – *i.e.* non reproductible – que deux animaux humains donnent à leur écart avec ce qu'ils sont et ce qu'ils font, est l'épicentre et la marque de reconnaissance d'une amitié particulière. Le style peut consister, par exemple, dans la forme cynique, désinvolte ou sublime que les *phíloi* confèrent au fait d'exister hors de soi, à savoir à cette position excentrique à laquelle ils sont habitués du seul fait d'appartenir à notre espèce. Jamais conjoints par des goûts, des intérêts et des activités, les amis le sont en revanche par les exercices

de style avec lesquels ils modulent affectivement le hiatus qui les tient à l'écart d'eux-mêmes. Mario n'a été l'*héteros autós* de Paolo, et vice-versa, que parce que tous les deux ont semblé imprimer un style particulier au fait d'*avoir* (et donc de ne pas être en symbiose avec) des pensées brillantes, des chagrins à l'eau de rose et des aversions de qualité exceptionnelle. Le style situe et circonscrit le *suzén*, le vivre ensemble des amis. Le *no man's land* que désigne l'adverbe « ensemble » est en réalité purement stylistique.

3.8. *Rites, masques, tropes.*

La forme que les amis assignent à l'écart avec leur propre existence se manifeste par une myriade de préceptes et de cérémonies rituelles. Le style d'une amitié, c'est-à-dire la variation originale qu'il promeut dans l'usage du verbe « avoir », est donc rituel. Il n'y a pas de communauté de *phíloi* sans phrases fameuses qui renouvellent de manière liturgique l'intention initiale, sans formules votives destinées à inaugurer ou à archiver des crises explosives et des traversées du désert, sans citations contrites d'un texte sacré dont personne n'avait jamais entendu parler. En célébrant des rites ordinaires ou bizarres, les amis affichent leur condition d'étrangers, et à la fois, s'ils ne s'en défendent pas, désamorcent toujours à nouveau, à l'aide de ce remède inhabituel et insolite qu'est le *suzén*, les dangers inhérents à la familiarité insuffisante avec eux-mêmes et avec leur environnement.

Le style rituel permet, voire impose, le déploiement intégral de la vocation théâtrale qui se niche dans toute *philía*. Parce qu'ils *ont* (et ne sont pas) des facultés, des cognitions et des expériences, les amis vivent ensemble en tant que *personnes*, terme à entendre dans l'acception latine soulignée par Marcel Mauss dans un essai célèbre (Mauss 1938, p. 351-81). La personne – de *per-sonat*, « résonne à travers » – est un

Licence eden-142-2659576-PROD1007987351 accordée le 12 septembre 2021 à myriam tonelotto

masque qui filtre la voix de l'acteur. Tout au long de leur vie en commun, les amis sont à tous égards des *personnages*. Le *phílos* est un acteur masqué qui partage avec nous quelques techniques de distanciation (*straniamento*) vis-à-vis des rôles que nous devons parfois jouer. Il va de soi que dans une communauté composée de personnes, à savoir de masques et de personnages, il y a des limites à la familiarité. Le style théâtral de l'amitié, articulation ou appendice du style rituel, renforce le sentiment du respect, c'est-à-dire la propension à conserver une « distance convenable » avec l'*héteros autós,* vigoureusement recommandée par Kant.

Qu'il soit davantage rituel ou plutôt théâtral, le style de la *philía* tire toujours profit d'une grande variété de techniques rhétoriques. Du reste, selon la sagesse des manuels, un style est largement défini par le recours privilégié à certaines de ces techniques. Les amis élaborent la forme de leur vivre ensemble en exerçant un droit de sélection et de retrait dans le catalogue des tropes : périphrases, synecdoques, emphases, litotes, hyperboles, métonymies, etc. ; dans l'éventail des figures rhétoriques : répétitions, pléonasmes, ellipses ; dans la liste des soi-disant figures de pensée (qui sont toujours des paroles) : allégorie, prosopopée, ironie, etc. On sait que la signification du terme grec *tropès*, dont *trope* dérive, est « déviation ». Ce contenu sémantique archaïque resurgit lorsqu'il est question du style d'une amitié. L'usage des tropes, tout comme celui des figures rhétoriques et de pensée, ne fait que matérialiser la déviation par laquelle deux amis confèrent une physionomie inédite, contingente et inimitable, à une caractéristique générale de la nature humaine : la relation extrinsèque avec l'existence que l'on *a*.

Quelques exemples, évidemment rudimentaires, des différentes inflexions rhétoriques qui peuvent façonner notre lien avec un *héteros autós*. Inflexions diverses au point de devenir opposées et incompatibles. Il arrive parfois que les amis

Licence eden-142-2659576-PROD1007987351 accordée le 12 septembre 2021 à myriam tonelotto

donnent une tonalité calme ou désenchantée, humble en tout cas, à la vie qu'ils partagent, préférant l'ellipse, la litote, l'omission, la synecdoque. On ne parle jamais des « choses ultimes » : voilà le pacte stylistique qu'il faut respecter. Dans d'autres cas, le *suzén* ressemble au contraire à un confessionnal grandiloquent : s'imposent alors les métaphores fondées sur la disproportion et l'incommensurabilité, la prosopopée, l'hyperbole. L'écart avec soi-même, au lieu de ne faire l'objet que d'allusions discrètes, est le seul thème véhiculé par les phrases fameuses et les formules votives qui créent le style auquel la communauté des *phíloi* doit se conformer. Il y a enfin des amitiés qui font appel presque exclusivement à l'équipement rhétorique de l'ironie : antiphrase, allusion, chiasme, paradoxe, exagération tendancieuse. Pas même le cancer qui nous ronge ne mérite une grande scène de componction solennelle ; lui aussi se prête à des comparaisons triviales, empruntant au jargon érotique ou à celui de la lutte politique. Les techniques rhétoriques de l'humilité désenchantée, de la confession impudique, de l'ironie tous azimuts sont strictement corrélées à l'orchestration rituelle et aux *performances* théâtrales qui innervent toute amitié. L'ironie par exemple a un décor liturgique et est déclamée par des personnages masqués. Rite, théâtre, tropes : voilà les trois fils qui, croisés de différentes façons, faufilent le style de l'amitié et configurent, chaque fois depuis le commencement, l'« ensemble » où se déroule la cohabitation avec un *héteros autós* débonnaire ou grincheux.

La notion de style permet d'expliquer deux phénomènes importants, trop souvent condamnés à la lourde peine de l'ineffabilité. Le premier phénomène est le *sens de l'honneur* qui, plus que toute turbulence sentimentale, imprègne totalement le rapport entre deux amis. Outre qu'il est désuet et tenu en haute estime par des gangsters en costume rayé, le mot « honneur » semble échapper à toute signification dé-

terminée. Il évoque une prestation purement formelle : « être à la hauteur de » ou « rester fidèle à ». Mais c'est précisément ce formalisme excessif qui favorise la suprématie de l'honneur dans une amitié. Les *phíloi* n'économisent pas leurs efforts pour être à la hauteur du style très particulier établi dans leur *suzén*. Pour en être à la hauteur et lui rester fidèle. Il n'y a que le style, jamais discernable d'une forme, pour revendiquer et aviver cette vénération obstinée pour l'univers des formes qui porte le nom de « sens de l'honneur ». Paolo a confié sans hésiter la sauvegarde de son honneur à la capacité de s'en tenir, même et surtout dans des situations critiques, aux préceptes rituels et aux techniques rhétoriques qui ont imprégné sa longue union avec Mario.

Le second phénomène important que la notion de style contribue à expliquer, est *la fin d'une amitié*. Il n'est guère surprenant que cette fin soit annoncée par l'abandon, soudain ou graduel, des rites équivalents de boussoles, des masques favoris, des tropes appropriés. Cependant, quand on délaisse le style qui avait forgé la cohabitation amicale, aucun autre style n'est jamais suggéré. L'épilogue de la *philía* se présente plutôt comme une atrophie rapide et irrémédiable des conditions mêmes qui rendent possibles les styles en général. Le détachement (*distacco*) de soi, précieux matériau des différentes options stylistiques et fondement ultime de l'amitié, est méticuleusement occulté voire exorcisé avec amertume. L'ami d'autrefois exhibe à présent une adhésion complète, certes cachée mais très virulente, à un fragment circonscrit de sa praxis actuelle. Lorsqu'est prônée la transformation à venir de « X *a* Y » en un « X *est* Y » factice, sont répudiés, je le répète, non seulement le style inégalable de l'amitié passée, mais aussi le milieu où mûrit toute stylisation de l'écart qui empêche la collusion totale de l'animal humain avec son essence et son histoire personnelle. Une telle répudiation, consacrée par la revanche apparente de la copule, abroge

d'un seul coup la *koinonía* spéciale et fragile, comparable précisément à une invention stylistique, où ont séjourné les amis.

4. Pour une théorie des idées

4.1. *Participation*

Considérons trois énoncés sans prétention : « Giulio *a* du courage à revendre », « Lucilla *a* un corps émacié », « notre espèce *a* la faculté de parler ». Nous savons que la relation instituée par le verbe « avoir » exclut toute sorte de fusion symbiotique entre les termes mis en rapport : Giulio ne se confond pas avec le courage dont il fait preuve, Lucilla n'est pas identique à son corps émacié, notre espèce ne coïncide pas totalement avec la faculté de parler qui lui appartient sans conteste. Celui qui a des capacités et des vertus expérimente constamment un écart avec ce qui pourtant l'imprègne totalement et cisèle sa physionomie. Il faut à présent se demander comment concevoir cet écart permanent avec les qualités dont nous disposons. Loin de ressembler à un espace vide où règnent l'incertitude et l'apathie, il est plutôt le théâtre d'une activité qui ne connaît pas de répit : la *participation* du possesseur à la chose possédée.

Avoir une qualité ou une opportunité ne signifie pas autre chose que prendre part à telle qualité ou à telle opportunité. Par « prendre part » et « participer » (en grec classique : *metéchein*, verbe composé de *échein*, « avoir », et de la préposition *metà*, correspondant à « avec », « au moyen de », « entre ») on peut entendre, en première approximation qui n'est pourtant pas dénuée de sens : recevoir, prendre, se laisser contaminer, utiliser. L'animal humain, qui a (et qui par conséquent n'est pas) son essence, la reçoit ou est contaminé par elle : grâce au constant *metéchein,* il apprend à habiter le hiatus qui le sépare de lui-même, jusqu'à y percevoir le seul

lieu vraiment familier. L'animal humain prend et utilise aussi bien la faculté du langage que la néoténie, autant l'empathie facilitée par les neurones-miroirs que l'absence d'instincts spécialisés. La participation, c'est-à-dire la saisie aux fins d'usage, ne s'applique pas seulement aux traits distinctifs de notre nature, mais aussi, avec le même zèle, aux expériences fugaces dont nous entrons en possession au fil du temps : d'une insurrection réfléchie contre la souveraineté de l'État jusqu'à l'ardente tristesse causée par le départ inattendu d'un ami. La saisie aux fins d'usage, c'est-à-dire la participation, amène parfois à élever un trait distinctif de l'espèce ou une expérience fugace au rang de modèle à imiter, de prototype (en grec : *parádeigma*) reproductible à l'infini ; parfois, au contraire, à tirer de l'objet auquel on participe l'unité de mesure, c'est-à-dire la règle (*kritérion*), d'une forme de vie.

Si on veut brosser un portrait fidèle, donc non stéréotypé voire surprenant, de la notion de participation (*méthexis*), qui mette en évidence les nombreux aspects qui en font le candidat au rôle de frère siamois du verbe « avoir », il convient de signaler d'emblée sa principale caractéristique syntaxique, ou plutôt simplement logique. X prend part à Y si, et seulement si, Y n'est pas un prédicat imputable à X. On participe uniquement à des dons, à des inclinations, à des idiosyncrasies que la logique et la syntaxe interdisent de prendre pour des attributs du participant. La faculté du langage, que Marco ne cesse de saisir et d'utiliser, ne peut jamais être *dite de* Marco, contrairement à ce qui se produit pour tout prédicat ou attribut véritable. On tient pour légitime de *dire de* Socrate qu'il est sage, mais pour insensé de *dire de* Marco qu'il est la faculté du langage. La participation intervient uniquement là où le « dire quelque chose d'un sujet », *kat'upokeimenou tinos leghein*, comme l'énonce la formule ramassée d'Aristote s'avère discordant ou même gro-

tesque (Aristote, *Cat.* 1a20). L'*Homo sapiens* n'est pas la confiance, la station debout, l'adresse au poker, mais se contente d'y participer et d'y recourir. Il y prend part et s'en enorgueillit pour une raison solide : parce qu'il les a. Que l'objet auquel on prend part soit réfractaire à faire office de prédicat découle directement de sa condition d'objet possédé.

On remarquera que X prend part à Y si, et seulement si, dans les discours entendus et prononcés, Y est introduit par une préposition. Parce qu'elles étaient unilatérales et incomplètes, les tentatives de définir les prépositions comme des termes qui modifient le sens du mot consécutif ou qui évoquent des circonstances spatio-temporelles ont échoué, et il a été finalement reconnu que « la seule fonction des prépositions véritables est d'établir une relation, et partant, un lien » (Brøndal 1940, p. 50). Dans le cas qui nous intéresse, « avec », « par », « entre », « dans », « auprès de », etc. donnent à voir sur le plan syntaxique les relations-liens extrêmement variables où s'exprime le *metéchein*, le prendre part à ce que l'on possède. Il ne serait pas difficile de subdiviser l'ensemble des prépositions en groupes apparentés à l'un ou l'autre des mots choisis pour qualifier la participation : aux prépositions du recevoir s'associent celles du prendre ; « par » et « entre » de la contamination cèdent la place à « pour » et « par le biais » de l'utilisation. Mais ce serait là faire preuve de pédanterie. Il suffit de tenir fermement, pour le moment, que l'écart persistant avec notre essence et notre histoire personnelle est encombré de relations participatives exprimées par des petits mots insignifiants en soi. La *méthexis*, ignorée ou mal comprise par la pensée propositionnelle fondée sur le couple sujet/prédicat, exige plutôt un type de pensée que, faute de mieux, nous appelons *prépositionnelle*.

Pour Aristote, ce qu'il nous arrive de « dire d'un sujet » est une construction conceptuelle (classe, genre, espèce, etc.)

à laquelle ne correspond aucun existant. Toujours universel, le prédicat n'a pas de consistance ontologique. Au contraire, les facultés et les expériences auxquelles on participe, du seul fait de déroger au *statut* de prédicat et d'échapper au domaine où prévaut le « dire quelque chose d'un sujet », peuvent revendiquer, au moins en principe, leur réalité indépendante. Qu'il soit commun ou singulier, nécessaire ou contingent, l'objet auquel on participe se présente comme une portion de monde, à savoir comme une *res* dotée d'existence. En résumé : la participation, comme l'avoir qui en est l'interface, semble concerner ce qui subsiste et persiste même sans être représenté par des images ou par des concepts.

Parvenus à ce point, il serait étrange de ne pas évoquer explicitement une réalité flagrante dont, j'en suis sûr, tout lecteur se souvient avec curiosité et émerveillement. Pour décrire le rapport des êtres sensibles, soumis au devenir et à la corruption, avec les idées intemporelles qui demeurent identiques à elles-mêmes, Platon a recours à l'hypothèse de la *méthexis*, de la participation. Les manuels signalent que cette hypothèse, qui fait l'objet dans le *Parménide* d'un examen critique par le même Platon, constitue l'épicentre de toute la théorie des idées. Un épicentre suggestif, mais miné par une antinomie flagrante. Car de deux choses l'une : si les formes immuables sont effectivement séparées de l'accumulation des phénomènes empiriques, elles n'admettent évidemment pas une participation qui les rapproche de ces phénomènes, ou qui les unit directement à eux ; si elles autorisent au contraire la participation, elles perdent aussitôt leur noble distinction. Nous verrons par la suite quelles sont les affinités, et surtout les divergences radicales, entre la *méthexis* platonicienne et la *méthexis* à laquelle est voué l'animal qui a son essence. Pour le moment, toutefois, il est intéressant d'énumérer quelques questions.

La première est, pour ainsi dire, historiographique : la théorie des idées serait-elle possible sans présumer que les vivants de notre espèce ont, et ne sont pas, la pensée, la connaissance, le désir amoureux et leurs autres marques emblématiques ? Dans de nombreux dialogues importants, Platon ne soutient-il pas que les phénomènes changeants *ont* l'être (reçu des idées), et que, précisément parce qu'ils se limitent à l'avoir, ne coïncident jamais avec l'être ? Surgissent ensuite quelques questions théoriques. Il est vain de parler de participation sans se prononcer sur la nature de l'objet auquel on participe : s'agit-il d'une idée, ou au moins de quelque chose qui partage la réalité objective et l'indépendance dont jouissent les idées ? Un peu plus haut est apparue, presque incidemment, la différence entre les prédicats universels aristotéliciens, dépourvus de consistance ontologique, et les qualités innées ou acquises auxquelles nous prenons part, qui semblent au contraire pourvues du relief autonome qui revient aux choses. Cette observation n'était nullement accessoire. Si elle était une *res* existante, la qualité que nous saisissons et utilisons aurait beaucoup en commun (certes pas tout) avec les formes intemporelles qui campent dans *Le Banquet* et dans *La République*. Il vaut mieux arrêter là le jeu si fastidieux des indices et des allusions : ce livre n'est pas un article destiné à une revue universitaire de rang A. La question qui importe sonne à peu près ainsi : on participe à ce que l'on a, mais, voilà le point, ce que l'on a obtient-il et expose-t-il une idéalité particulière du seul fait d'être objet de participation ?

4.2. *État ou action ?*

Reprenons du début. La participation de X à Y (dispositions biologiques, compétences, affects, etc.) s'installe dans l'écart durable qui sépare Y de X. Ou plutôt, la *méthexis* est,

ensemble, le symptôme éminent de cet espace mitoyen et ce qui le remplit. Symptôme : l'absence de compénétration de Y et de X se manifeste par les différentes manières qu'a X d'atteindre Y chaque fois de nouveau. Lorsque nous saisissons Y, ou que nous nous laissons contaminer par Y, il devient tangible que nous ne faisons pas un avec Y. Remplissage : la participation vise à colmater, ou du moins à atténuer par des procédés divers, l'écart par rapport à ce que l'on a. Elle s'installe dans le *no mans land* qui s'étend entre le possesseur et la chose possédée, le gère et le rend praticable. L'étape suivante, à franchir dans les pages qui suivent, est de comprendre si la *méthexis*, symptôme et comblement de l'écart provoqué par l'avoir, est un *état* ou une *action*. Prendre part aux propriétés de notre espèce et à toutes sortes d'expériences historiques peut-il être comparé à une *condition* simplement appréciée ou subie, comme par exemple la couleur de nos yeux ? Ou bien cette participation affiche-t-elle toujours une certaine vivacité, suppose-t-elle des coups manqués et des nouveaux départs, entraîne-t-elle la modification de la situation antérieure : aurait-elle donc beaucoup de points communs avec la *praxis* ?

Selon Benveniste « avoir » est un verbe qui dénote « un état subjectif, une attitude, une disposition mais pas une action » (Benveniste 1960, p. 197). On a froid, envie, honte, on a un corps qui a besoin de soins et un langage dont on profite : il semble impossible de repérer des exemples où la possession comporte un événement, ou encore, mais cela revient au même, où l'appartenance soit ponctuée par un faire. L'hésitation farouche à inclure « avoir » dans les verbes d'état, et la tentation qui en découle de lui imputer une action, sont dues à son aspect de verbe transitif. Comme on le constate clairement pour « construire » ou « blesser », la forme grammaticale de la transitivité rend compte d'un processus qui, partant du sujet, implique toujours l'objet et

parfois le transforme. Or, pour Benveniste, l'hésitation et la tentation se nourrissent d'une illusion :

> « *Avoir* a la construction d'un verbe transitif ; il n'en est pas un pour autant. C'est un pseudo-transitif. Entre le sujet et le régime de *avoir*, il ne peut exister un rapport de transitivité, tel que la notion soit supposée passer sur l'objet et le modifier. Un verbe *avoir* n'énonce aucun procès » (*ibid.* p.194).

Que le verbe fatidique ne soit pas transitif semble démontré, de surcroît, par l'absence de la diathèse passive correspondante : il n'est pas possible de convertir « j'ai le désir de te voir » en « le désir de te voir est eu par moi », alors qu'il n'y a pas d'obstacle à passer de « Andrea blesse Gianni » à « Gianni a été blessé par Andrea ». Pour conclure, dans le cas de « avoir », nous serions aux prises avec « une construction syntaxique qui *imite* seulement l'énoncé d'un procès » (Benveniste 1960, p. 197, mes italiques). On peut se demander, toutefois, si cette « imitation » de la description d'actions et d'événements ne mérite pas, elle aussi, une explication rigoureuse. N'est-il pas trop facile de refuser toute raison et toute valeur au simulacre de « l'énoncé d'un procès » produit par « avoir », en le reléguant frileusement dans les limbes des bizarreries injustifiées dont toute langue regorge ?

Bien qu'il soit un verbe d'état, « avoir » s'oppose sous tous les angles au « verbe d'état par excellence » (*ibid.*, p.198), soit à « être ». Benveniste a ainsi épinglé la différence qui rend inconciliables ces deux mots-clés des conversations de comptoir comme de la tradition philosophique :

> « *être* établit un rapport intrinsèque d'identité : c'est l'état consubstantiel. Au contraire, les deux termes joints par *avoir* demeurent distincts ; entre ceux-ci le rapport est extrinsèque et se définit comme pertinentiel » (*ibid.*).

La clé du problème est à chercher dans le couple d'adjectifs contraires intrinsèque/extrinsèque : « *être* présume une relation intrinsèque, *avoir* une relation extrinsèque » (*ibid.*, p. 200). Une relation intrinsèque, qui postule la symbiose du sujet et du prédicat, se suffit à elle-même : elle peut s'avérer fausse ou triviale, mais ne nécessite aucune intégration. Inversement, une relation extrinsèque, fondée sur la divergence ou l'hétérogénéité des termes impliqués, est toujours insaturée. Elle réclame d'être complétée, elle fournit un arrière-plan et des prémisses pour des développements ultérieurs. L'état désigné par « avoir » exige un ensemble d'opérations qui en atténuent l'imperfection, exige une praxis capable de procurer un antidote au rapport extrinsèque qui le caractérise. Cet ensemble d'opérations, autrement dit ce fragment de praxis thérapeutique, porte le nom de *participation*.

La critique à adresser à Benveniste ne concerne certainement pas la thèse selon laquelle « avoir » est un verbe voué à illustrer « un état subjectif, une attitude, une disposition », mais l'examen incomplet du corollaire le plus visible de cet « état subjectif ». La relation extrinsèque entre possesseur et chose possédée, exprimée par « avoir », oblige le possesseur à *agir* envers la chose possédée : plus précisément, elle l'oblige à y puiser et à l'utiliser, en somme à y prendre part. À cause de son incomplétude, le verbe d'état *échein* renvoie à un autre verbe, *metéchein*, qui désigne en revanche un procès, c'est-à-dire une séquence d'actes et d'événements. Il ne s'agit pas d'un renvoi aussi opportun qu'intermittent et facultatif, mais d'une implication logique inévitable : l'état de *avoir* n'est jamais déconnecté de l'action de participer ; si *échein*, alors nécessairement *metéchein*.

On comprend mieux à présent pourquoi « avoir » endosse le masque d'un verbe transitif. La forme grammaticale de la transitivité dissimule cette incidence du sujet sur l'objet

qui ne relève pas de « avoir » comme tel, envisagé isolément, mais de son point d'appui inévitable, « participer ». *Metéchein* est la transitivité différée d'*échein*. On comprend mieux également la raison de l'« imitation » d'un procès mis en scène par un verbe d'état. « Avoir » imite, et ainsi annonce, la participation qui en est la conséquence inévitable mais aussi, attention, la condition de possibilité, puisqu'il n'y a pas de possession réelle sans participation. Grâce à la transitivité fictive et à la vocation mimétique qu'il manifeste, l'*échein* devient le porte-parole de son frère siamois, le *metéchein*. Je l'admets : l'image des frères siamois, dont je me suis déjà servi une fois, est digne d'un camelot. Elle aide toutefois à saisir le point décisif : de même qu'un de ces frères ne pourrait survivre s'il était amputé de l'autre, de même « avoir » ne serait plus « avoir », à savoir le verbe d'état étudié par Benveniste, s'il était séparé de ce verbe d'action qu'est « participer » (et réciproquement, bien entendu). Sans le *metéchein*, l'*échein* ne demeurerait pas seulement insaturé, mais cesserait immédiatement d'être le mot qui exprime « un état subjectif, une attitude, une disposition » (Benveniste 1960, p. 197).

4.3. *Usages, habitudes, institutions*

La participation est praxis. Elle est constituée d'un ensemble d'actions par lesquelles on s'approprie ce que l'on a déjà. La forme originaire du verbe « avoir », c'est-à-dire « Y est à X » (« le langage est à Pietro »), signifie, plus clairement que n'y parvient la forme tardive « X a Y » (« Pietro a le langage »), le simple fait que Y est *donné* à X, à savoir que X se borne à le recevoir et à en être investi. Pour disposer de Y dont il est investi, X doit s'en emparer en temps opportun (le *kairós* de l'éthique aristotélicienne), et en faire usage avec la sagacité particulière (*phrónesis*) qui permet d'évaluer les circonstances présentes et les alternatives possibles. La partici-

pation est praxis parce qu'elle se confronte à quelque chose de reçu, Y dans « Y est à X », qui garde pourtant un caractère extrinsèque. La *méthexis* ré-agit aux prérogatives essentielles de l'espèce et aux expériences biographiques de l'individu : une ré-action indispensable, étant donné que notre rapport avec ces prérogatives et ces expériences, ne parvenant à aucune forme d'unité consubstantielle, doit être réglé en permanence, parfois rectifié, et même à certains moments renouvelé.

Un corps m'est donné. Je participe au corps reçu, en me soumettant à des jeûnes ou à des banquets également pénitentiels, en imprimant un rythme à mon pas nocturne, en retenant mon souffle lorsque j'entends des propos idiots, en retardant un peu l'acmé du plaisir sexuel. J'utilise une petite partie de ma force musculaire pour porter un nouveau-né furibond ; je réagis au fonctionnement inopiné de mes glandes lacrymales lorsque je superpose un sourire ironique aux pleurs qui me déforment déjà le visage ; tout en défendant une barricade je retiens sélectivement des images visuelles et des sons que me procurent des organes sensoriels avec lesquels je ne me confonds pas. Les actions qui me permettent de prendre part à ce que j'ai – le corps, certes, mais aussi le langage et le désir, la néoténie et le découragement – sont autant ouvertes à des succès fugaces qu'à des échecs imprévisibles. Chacun des exemples de participation au corps propre énumérés à l'instant peut se conclure par un geste discordant ou inapproprié, en somme par un coup manqué. Dans ce cas nous sommes mis en face de l'inaccessibilité provisoire de la chose que nous ne cessons par ailleurs de posséder. Un avertissement de précaution : le faux mouvement dans lequel la *méthexis* se précipite de temps en temps est très différent d'une abstention judicieuse de l'activité, mais équivaut à une activité si intense qu'elle n'est jamais exempte du risque de fourvoiement et de celui de n'être pas décisive.

Puisqu'elle est action (*práxis*) et non production (*poíesis*), la participation ne crée pas de nouveaux objets, mais trouve le but à atteindre dans son accomplissement même. À l'instar de l'interprétation théâtrale et de la sonate au piano, le résultat final coïncide avec l'excellence de l'exécution. Le but de la *méthexis*, que l'on ne peut pas distinguer des actions par lesquelles elle se manifeste, est de rendre habitable l'écart qui nous sépare de notre essence et de notre biographie. Ce but est manqué chaque fois que la participation subit un échec, par ignorance du moment opportun (*kairós*) où s'emparer de ce qui nous est donné et par manque de sagacité pratique (*phrónesis*). Le blocage et la récession de la *méthexis* nous empêchent de nous approprier ce qui est simplement reçu. Le hiatus avec les qualités et les expériences que nous avons reste inhabité et donc impraticable. La relation extrinsèque avec la chose possédée se déforme en un sentiment de triste étrangeté ou se renverse en une identification hallucinée, fictive et cependant euphorique ; au tabou s'oppose le totem, sauf à ajouter que règne souvent une oscillation incessante entre l'un et l'autre. Un lecteur pressé croira peut-être que l'échec de la participation réhabilite *avoir* comme simple verbe d'état. Il aurait tort : comme *échein* dépend de *metéchein*, l'état de l'avoir ne peut lui non plus subsister pleinement là où l'action de la participation fait long feu.

La participation est praxis. Les innombrables actions qui en déterminent la trame peuvent être rapportées, sans exception, à la catégorie de l'usage. Prendre part à la vie que l'on a, au langage, à l'amitié et au soulèvement en cours, signifie en user avec audace ou timidité, comme on use des choses possédées, proches et toutefois indépendantes, avec lesquelles on ne coïncide jamais. « Recevoir », « prendre », « se laisser contaminer » : les trois premiers verbes par lesquels j'ai tenté de paraphraser le *metéchein* platonicien, « participer », ne sont autres que des préliminaires et des

doublures bancales du quatrième verbe, « utiliser », le seul qui soit dirimant. L'utilisation diversifiée de notre essence est une activité qui relève uniquement de la compétence de la *méthexis*. Spéculairement, ne s'avère utilisable que quelque chose qui ne peut pas être *dit du* sujet grammatical, mais à quoi ce sujet participe ; non pas la notion exprimée par un prédicat, mais l'étant réel que dénotent des termes introduits par des prépositions.

L'usage de ce que l'on a, et avant tout de soi-même, est innervé par des règles, des procédures, des techniques. Autrement dit, il dispose toujours d'une grammaire. Comme la *méthexis* culmine dans l'usage habituel des qualités et des expériences que nous possédons, usage limité mais aussi renforcé par des dispositifs grammaticaux, elle correspond en tout point à une manière d'être, une habitude, une coutume. Elle prend donc forme dans l'*héxis* (manière d'être ou habitude, précisément) qu'elle abrite déjà : *mét-héxis*. Du verbe *échein*, avoir, dérivent les deux seuls mots, *méthexis* et *héxis*, participation et habitude, susceptibles de conférer une signification remarquable, ou du moins intelligible, à leur progéniteur. L'usage des qualités et des événements que nous investissons, c'est-à-dire la participation en tant qu'habitude, constitue le fondement anthropologique de toute institution historique, de la mode des Années folles au Conseil des délégués ouvriers et soldats en 1917. L'animal qui expérimente un écart permanent avec sa propre essence, et qui le comble ou l'atténue par des actions d'usage où s'exprime la participation, est un *animal naturellement institutionnel*.

4.4. *Les idées : un résultat de la participation*

J'aimerais anticiper ouvertement sur la thèse qui me tient à cœur. Il me paraît opportun d'énoncer tout de suite l'élément décisif dans son intégralité, plutôt que de le distiller

par bribes dans une myriade d'arguments dispersés. Il incombe parfois à la conclusion la tâche de justifier et de rendre compréhensibles les maillons intermédiaires. L'enjeu est celui d'une théorie matérialiste possible des idées, éloignée à maints égards de celle de Platon, la seule qui insiste et qui compte. La différence avec la doctrine enseignée dans la *République* et le *Parménide* ne se traduit pourtant jamais en une revendication désinvolte d'extranéité. Au contraire, la divergence se nourrit d'affinités partielles ; elle s'enracine dans des problèmes incontournables et par conséquent partagés ; elle culmine dans des options réellement antithétiques parce que toujours commensurables. Les affinités, les problèmes partagés et les options antithétiques portent sur la *méthexis*, la participation. Ou mieux, ils concernent le lien qui unit le mode d'être des idées et l'action de participer. Une anthropologie qui tire sa trame du verbe « avoir » ne peut renoncer à aucun prix, sous peine d'impuissance et de démission, ni au dispositif de la participation ni à ces êtres suprêmement réels que sont les idées. Tout dépend de la décision prise à propos des deux pôles également inaliénables : quelle est la prémisse indépendante et quelle est la conclusion assujettie ? Mais voici l'exposition succincte et tranchante de la thèse que je prends la peine de soutenir.

Les idées ne préexistent pas à la participation, mais en sont le résultat. Plus précisément : elles découlent, comme un effet indirect et pourtant surprenant, de la saisie de ce que l'on a aux fins d'usage. Les propriétés et les expériences que l'on possède prennent la forme d'idées lorsque nous y participons en les utilisant.

Il n'y a donc pas seulement deux, mais trois protagonistes dans cette partie philosophique. La paire traditionnelle, constituée d'idées sans rapport avec les phénomènes caducs et d'une participation qui aspire à enfreindre leur séparation originaire, ne mène à rien. Celui qui s'en contente évite scru-

puleusement de formuler des hypothèses sur la genèse des idées. Et se voit contraint d'attribuer au terme *méthexis* une signification en demi-teinte : la participation à des idées déjà présentes est la seule qui soit concevable. Il va de soi que si on restait tributaire de la paire canonique, il serait extravagant de considérer que la *méthexis* institue les objets auxquels, par définition, elle s'applique et qui, par définition, en garantissent la possibilité. Rien ne justifie de s'accrocher à une icône universitaire. Le troisième protagoniste, capable lui de modifier les règles du jeu, est l'avoir, sa centralité dans la vie de notre espèce, la relation extrinsèque qu'il instaure et reproduit à grande échelle. On participe, d'abord et surtout, au corps et au langage dont nous sommes depuis toujours les détenteurs, à l'amitié et à la tristesse qu'il nous arrive d'avoir de temps en temps.

Précisément parce qu'elle porte depuis le commencement sur quelque chose de très différent des idées, à savoir sur l'essence et la biographie qui nous appartiennent, la *méthexis* peut générer, en principe, les idées. Plutôt que de les postuler, elle confère une idéalité indiscutable à l'objet privilégié, aux facultés et aux affects que nous possédons. La participation, une praxis fondée sur la relation « Y est à X » (ou « X a Y »), transforme ce à quoi on participe, à savoir Y, en un *eidos* qui surplombe le participant X, donc en une entité autonome, inassimilable aux propositions ou aux images élaborées mentalement, indifférente aux représentations qu'on s'en fait. Et peu importe qu'Y, la chose digne de notre participation, soit la beauté ou la boue, la nausée ou une envolée grandiose de la pensée verbale.

L'anticipation s'achève ici. Certes, je n'espère pas que la thèse pour laquelle je penche, ainsi abrégée et réduite à une ritournelle, convainque qui que ce soit, si tant est qu'elle récolte quelques *like**. Je souhaite simplement que sa physionomie soit claire et distincte, que la partie théorique qui

engage trois protagonistes – avoir, participation, idées – semble plausible, ou au moins pas délirante. Je répète encore, avec l'aimable sollicitude d'un disque rayé, l'assertion qui récapitule en un instant l'enjeu : la participation à ce que l'on a, que ce soit à la nature de notre espèce ou aux expériences accumulées comme une dette, confère à ce que l'on a les traits saillants des idées. Ce sera tout. À présent, à la lumière de la conclusion déjà divulguée, il est juste et bon d'illustrer les arguments qui tiennent lieu de barreaux de l'échelle par laquelle on s'élève (ou par laquelle, c'est selon, on tombe bien bas). Il faut surtout s'intéresser aux manières dont la *méthexis*, sans l'avoir décidé du tout, élève les choses auxquelles on participe au rang d'*eíde*, réalités autonomes et surplombantes. Je reviendrai donc, mais poussé par de nouvelles questions, sur certains des sujets abordés précédemment. Ajouter toutes sortes de nuances pour démontrer la thèse sur la position primordiale et la puissance générative de la participation est à l'unisson d'un matérialisme ni étriqué ni pudibond. Je décompose la démonstration en étapes indexées par des lettres en ordre alphabétique. Ce découpage, s'il est commode pour moi et peut-être pour le lecteur, est toutefois artificiel. Non seulement les arguments proposés s'imbriquent toujours l'un dans l'autre, mais ce sont parfois de purs synonymes : on ne sera pas trop surpris si, pour dire la même chose, j'emploie d'abord « célibataire » et tout de suite après « homme non marié ».

4.5. *La conquête de la séparation*

(a) *Notice d'utilisation.* Une remarque de portée générale, à ne pas perdre de vue, comme un mode d'emploi impérieux lors de la lecture des points à suivre. Ce que l'on a est une entité réelle, extrinsèque, séparée, autonome, non disposée à endosser le rôle syntaxique du prédicat. Cette ri-

bambelle de qualités s'applique aussi parfaitement aux idées. Mais ce que l'on a, mettons le corps ou le langage ou une bicyclette, n'est pas encore, en soi, une idée. Pourquoi ?

Quand il s'agit de choses possédées, les qualités déjà mentionnées (être une entité réelle, extrinsèque, séparée, etc.) restent implicites et inaperçues. Elles viennent au jour, tout au plus, au cours d'une enquête sur la structure logique du verbe « avoir », mais ne contribuent à définir aucune chose possédée : ni le corps, ni le langage, ni la bicyclette. Du corps on dira qu'il est composé de muscles, de nerfs, de glandes, jamais au grand jamais qu'il est extrinsèque. Les prérogatives essentielles et les expériences historiques dont l'animal humain dispose ne *deviennent* des idées que là où la participation, soit l'ensemble des actions destinées à les saisir et à les utiliser, met en relief leur non-identité, donc leur séparation et leur autonomie, par rapport à l'animal qui en dispose. Rendu explicite par la praxis appelée *méthexis*, le hiatus qui nous sépare de notre essence et de notre biographie constitue à présent un aspect indispensable de notre essence comme de notre biographie. La relation extrinsèque avec ce que l'on a joue maintenant un rôle de premier plan dans toute définition correcte de ce que l'on a. La nécessité de participer à la chose possédée, donc de faire usage du corps, du langage et de la bicyclette, atteste l'indépendance de la chose possédée vis-à-vis du vivant qui la possède. Et c'est précisément cette indépendance, incluse de plein droit dans la description immédiate du corps, du langage et de la bicyclette, qui fait d'eux autant d'idées.

Générée par la participation, l'idée est *la forme* que peut prendre n'importe quelle faculté, émotion, épreuve, appartenant à l'animal humain. Une telle forme s'impose chaque fois que la relation insaturée instituée par le verbe d'état *échein* est intégrée aux procès et aux événements auxquels

renvoie le verbe d'action *metéchein* ; chaque fois que l'écart de l'animal humain avec sa propre vie, plutôt que de rester méconnu ou en tout cas peu fiable, se peuple d'habitudes et d'institutions où s'incarne le prendre part. La qualité innée et l'occasion contingente qui sont à nous, que donc nous avons, conquièrent de cette manière la forme d'entités réelles, extrinsèques et séparées. Comme le visage de cette femme maussade est inséparable de sa forme ovale et irrégulière, de même la chose possédée est inséparable de la forme d'idée que la *méthexis* lui confère au moment même où elle s'en saisit et l'utilise.

Je m'appuierai dorénavant sur les caractéristiques singulières que Platon attribue à la nature originaire des idées, en cherchant à montrer comment chacune d'elles *dérive* au contraire de la participation à ce que l'on a. Par volonté de concision, je ne préciserai plus que la chose possédée, loin d'être une idée par soi, en devient une grâce à la *méthexis*. Soit dit encore une fois, et une fois pour toutes : la relation extrinsèque que le verbe « avoir » implique est uniquement l'antécédent, ou la matière première propice, d'une génération des idées effectuée exclusivement par l'action de participer. Penser différemment signifie cultiver avec entrain le jardin du malentendu.

(b) *Séparation*. On ne peut pas nier, observe Parménide dans le dialogue platonicien qui porte son nom, que les idées atemporelles sont séparées à tous égards des entités périssables et changeantes. Dans cette séparation (*chorismós*), provoquée par le mode d'être des deux extrêmes et sanctionnée par leur incommensurabilité tenace, se niche la « difficulté la plus importante » (Platon, *Parm*. 133b3) pour celui qui suppose que les animaux humains participent aux formes immuables. Ne se laissant pas connaître et encore moins imiter, les idées se soustraient à tout mélange avec les vivants en proie au devenir : « c'est sur elles-mêmes que les formes

[idées] ont de l'efficace et c'est avec elles-mêmes qu'elles entretiennent des rapports » (*ibid.*, 133e5-6).

Il ne faut pas toutefois éluder l'ambivalence inhérente au diagnostic de Parménide. La « difficulté la plus importante » qu'affronte la participation est aussi son point fort et sa raison d'être. Supplice et à la fois délice, aurait décrété ma grand-mère. Bien qu'il ne cesse de saboter la *méthexis*, c'est justement le *chorismós* qui l'exige et la suscite. Seule la séparation entre idées et choses finies rend nécessaire la participation des choses finies aux idées. La *méthexis* est justifiée uniquement par la distance insurmontable des objets qu'elle cherche à atteindre : l'enjeu est une relation paradoxale avec les entités qui restent toujours sans aucun rapport (et c'est précisément de cette absence de relations qu'elles tirent leur rang éminent). Il n'y aurait nul besoin de prendre part à des pulsions et à des aventures avec lesquelles on coïnciderait depuis le début et totalement.

Je m'abstiens de reprendre ici les voies frayées par Platon dans la seconde partie du *Parménide,* puis surtout dans le *Philèbe* et le *Timée,* pour contourner la « difficulté la plus importante ». Ce qui m'importe est d'indiquer à grands traits comment se manifeste le *chorismós*, mais aussi sa localisation insolite, dans une participation qui ne vise plus des idées originairement séparées, mais ce que nous avons, à savoir l'essence et la biographie possédées par les primates supérieurs de l'espèce *Homo sapiens*.

Remettons-nous en mémoire une question effleurée plus haut. La participation est la praxis par laquelle l'animal humain s'approprie quelque chose qui lui est simplement *donné*, qu'il se contente de recevoir et dont il est seulement investi. Avant que l'appropriation ne se déploie, les prérogatives et les expériences *données* ne manifestent pas encore leur relation originale avec les vivants auxquelles elles se rapportent. Indépendamment de la *méthexis*, c'est-à-dire de l'usage qui

en est fait, le langage, l'amitié, la mélancolie, le corps, échappent aux épithètes opposés destinés à qualifier un lien : ils ne semblent pas consubstantiels, mais pas non plus extrinsèques ; ni symbiotiques ni pour autant distants. Les qualités et les affects possédés, en principe neutres sous l'angle relationnel, s'avèrent être séparés du vivant qui les reçoit et en est investi dès que celui-ci s'en empare pour en user. Que nous ne coïncidions pas avec l'essence et la biographie qui nous sont données, devient aussi visible qu'une entaille à la main par le seul mérite de notre participation à chacune des deux. Le mot relationnel « extrinsèque » convient au langage, à l'amitié, à la mélancolie, au corps, chaque fois que l'on agit sur eux ou avec eux par l'intermédiaire d'habitudes et d'institutions. C'est à la saisie aux fins d'usage qu'il incombe de donner consistance au hiatus qui la sépare de son objectif.

Le *chorismós* est le résultat final de la *méthexis*. Au lieu de s'opposer, comme c'est le cas chez Platon, les deux termes se liguent. Ce qui dans le *Parménide* semble être la « difficulté la plus importante » à laquelle la *méthexis* est confrontée, à savoir l'écart imputable aux objets qu'elle a pris pour cible, est plutôt la conquête inattendue de la *méthexis*. Mais voici ce qui importe vraiment : en déclinant toute invitation à se mesurer à une séparation des idées originaire et très évidente, la participation matérialiste, greffée sur le verbe « avoir », transforme en idées les prérogatives et les expériences possédées par l'animal humain, précisément parce qu'elle exhibe leur séparation cachée. Il va sans dire qu'exhiber quelque chose de caché équivaut à maints égards à produire ce quelque chose chaque fois de nouveau, en imposant sa présence à la pensée et aux différentes formes de vie de tangibles.

4.6. *La non-identité comme trait physionomique.*

(c) *Non-identité.* L'idée d'homme est toujours d'une autre nature que n'importe quel vivant humanisé, lequel jouit d'une apparence et de facultés spécifiques en participant à cette idée. La ressemblance entre un être caduc et une forme inaltérable ne dissimule pas même un instant leur non-identité originaire, mais la fait plutôt étinceler comme un cristal. Dans la *République* (V 476c5-6), nous lisons : celui qui rêve, « prend la ressemblance d'une chose non pour une ressemblance, mais pour la chose elle-même » ; au contraire, celui qui est éveillé « croit que le beau existe en soi, peut le contempler dans son essence et dans les objets qui y participent, et ne prend jamais les choses belles pour le beau, ni le beau pour les choses belles » (*ibid.*, 476 d 1-3). La différence entre l'idée du plaisir et l'ensemble hétéroclite des plaisirs empiriques qu'éprouvent les organismes sensibles est un *trait caractéristique* de cette idée : de même que la salinité est un trait caractéristique de l'océan et que le hennissement l'est du cheval. Par conséquent, on ne peut pas décrire correctement un modèle idéel sans mentionner immédiatement sa non-identité avec les êtres qui l'imitent.

La notion de non-identité, équivalent logique de la séparation (*chorismós*) affichée par les idées, assume aussi une fonction éminente quand il s'agit du verbe « avoir ». Qui a une qualité, par exemple l'ironie ou le chic pour profiter des opportunités, se sent bien sûr des affinités avec la qualité en question, mais nullement identique à elle. Relisons le passage dans lequel Benveniste localise la différence entre « être » et « avoir » : « *être* établit un rapport intrinsèque d'identité : c'est l'état consubstantiel. Au contraire, les deux termes joints par *avoir* demeurent distincts ; entre ceux-ci le rapport est extrinsèque et se définit comme pertinentiel » (Benveniste 1960, p. 198). La relation extrinsèque, donc non

consubstantielle, que j'entretiens avec les choses que je possède, m'oblige à participer toujours de nouveau à elles. La non-identité avec ce que l'on a est le présupposé de la *méthexis*, c'est-à-dire la condition qui rend nécessaire la saisie de ce que l'on a aux fins d'usage. Participer aux propriétés et aux expériences qui nous appartiennent signifie confesser publiquement, avec une emphase involontaire, que ces propriétés et ces expériences ne font pas qu'un avec nous.

Il y a plus. En vertu de l'ensemble des actions qui portent le nom de *méthexis,* la non-identité de la chose possédée avec son possesseur vient s'ajouter aux *traits caractéristiques* de la chose possédée, au catalogue des qualités qui ne peuvent être omises quand on en donne une description précise. En plus d'être rouge et visqueux, ou grand et parfumé, ce que l'on a s'avère aussi, avec la même immédiateté, non identique à celui qui l'a. Une fois garanti le trait caractéristique de la non-identité avec le participant, l'objet auquel on participe, à savoir l'un ou l'autre élément de notre essence et de notre biographie, *devient* une idée. Il faut se demander, toutefois, de quelle manière la saisie aux fins d'usage des aptitudes biologiques et des occasions historiques dont nous disposons, en somme la *méthexis*, parvient à insérer la non-identité parmi les attributs empiriques qui spécifient ces aptitudes et ces occasions.

Les passagers du métro et les professeurs d'un département de philosophie savent sûrement que la non-identité est une propriété logique, réflexive et indirecte, qui ne convient pas à un objet (contrairement à « doux » ou « rapide »), mais uniquement au concept que nous nous formons de cet objet. Rien qui soit comparable à la contribution de la salinité et du hennissement aux définitions respectives de l'océan et du cheval. L'assertion « Y n'est pas identique à X » partage le *statut* de « Y existe » et celui de « Y est unique ». On dira de l'existence comme de l'unicité, avec un Kant réduit à un

aphorisme, qu'il « s'agit bien moins d'un prédicat de la chose elle-même que de l'idée qu'on en a » (Kant 1763, p.326, AKII, 73). La description complète d'un griffon ne nous dit pas s'il existe ou non, s'il est unique, s'il faut le considérer comme non-identique à d'autres animaux. Et inversement : celui qui affirme que telle rose existe, qu'elle est unique et de surcroît non identique aux marguerites, n'étend nullement (et même néglige totalement) la liste des attributs qui permet de décrire la rose. Tout comme l'existence et l'unicité, la non-identité de la chose possédée (aptitudes biologiques et occasions historiques) à son possesseur n'est pas non plus, *en elle-même*, un signe de reconnaissance de la chose possédée, mais concerne uniquement « l'idée qu'on en a ». J'ai écrit « en elle-même » : c'est-à-dire, sans considérer encore l'incidence et les effets de la *méthexis*. La participation à la chose possédée, autrement dit la saisie aux fins d'usage de son essence et de sa biographie, fait de la non-identité (et de la séparation) une caractéristique empirique de la chose possédée, aussi flagrante qu'un hennissement, pas moins perceptible que la salinité. La question cruciale devient alors, plus précisément : comment la *méthexis* peut-elle convertir une propriété logique en une caractéristique empirique ? Par quelles voies, toutes ouvertes par la participation, « Y n'est pas identique à X », tout en restant proche parent de « Y existe » et de « Y est unique », s'inscrit-il néanmoins sur le même plan que « Y est doux », « Y est rapide », « Y est salé » ?

La participation à ce que l'on a n'est pas une sous-espèce bizarre et intercalée de la connaissance de ce que l'on a. La participation est la praxis qui nous permet d'explorer, d'habiter, de parcourir de long en large l'écart qui nous sépare de ce que nous avons. La non-identité est le sosie logique de l'écart auquel la *méthexis* fait face en permanence sur un plan pratique. En l'habitant et en le parcourant de long en large

par les actions participatives, nous percevons l'écart avec les choses possédées, c'est-à-dire leur non-identité avec nous en tant que possesseurs, comme un trait caractéristique des choses possédées. Le corps que nous portons avec nous est pléthorique ou minuscule, nanti d'oreilles décollées ou d'un nez camus, mais, du seul fait d'y participer par l'usage, il est aussi non-identique à nous.

Que les professeurs du département de philosophie se rassurent (l'exhortation ne s'adresse pas aux passagers du métro, certainement affranchis de craintes aussi vaines) : d'un point de vue *cognitif*, il reste que la non-identité, l'existence, l'unicité ne trouvent jamais place dans la description d'un objet. Elles la trouvent pourtant, et au premier rang, là où l'objet à décrire est saisi et utilisé ; là où ses qualités empiriques sont recensées par l'action, par les heurts et les frictions inhérents à toute action. L'existence et l'unicité figurent à juste titre dans la liste des traits caractéristiques (« prédicats réels » aurait dit Kant) d'un ministre de l'Intérieur fasciste, tout comme sa barbe noire, ses yeux chassieux qui lancent des œillades à la canaille, les tenues qu'il porte, au moment où un groupe de bien-pensants effectue les actions nécessaires pour l'abattre. Mais ceci et d'autres choses semblables (l'existence de la voiture qui m'écrase, le côté unique du full aux as qui m'a permis de m'enrichir hier soir au poker, etc.) sont des éventualités extrêmes, donc rares. N'est ni rare ni extrême, en revanche, la métamorphose de la non-identité avec le possesseur en trait caractéristique, ou « prédicat réel », de la chose possédée. Les actions par lesquelles on participe au langage et à la mélancolie, aussi fréquentes que la respiration, convertissent sans solution de continuité la propriété logique de la non-identité en attribut factuel du langage et de la mélancolie. Si la propriété logique de la non-identité s'applique totalement au verbe d'état « avoir », sa conversion en attribut factuel est une tâche ex-

clusivement réservée au verbe d'action « participer ». Conclusion prévisible : en introduisant la non-identité dans la physionomie concrète des aptitudes biologiques et des occasions historiques appartenant à l'animal humain, la *méthexis* procure à chaque aptitude et à chaque occasion l'allure impersonnelle, mais aussi l'autonomie radicale, qui conviennent aux idées.

4.7. *Ressources publiques, et non prédicats*

(d) *Prédication*. Les idées ne sont pas des prédicats. À insinuer qu'elles en sont, on s'assure un succès trop facile dans la polémique anti-platonicienne. Voici la stratégie gagnante : rien n'autorise à dépeindre les prédicats, c'est-à-dire les caractéristiques générales des phénomènes empiriques, comme des entités autonomes, dotées d'une vie propre, séparées des sujets grammaticaux variables auxquels elles sont inhérentes. Et voilà le coup de grâce presque dérisoire : celui qui soutiendrait une telle extravagance, chercherait en vain à remédier à cette situation en faisant appel à une mystérieuse et non moins extravagante *méthexis,* par laquelle Mario et Teresa devraient accéder à des prédicats qui existent en dehors d'eux, bien qu'ils concernent leur essence et leurs états affectifs inimitables. La critique qu'Aristote adresse à la théorie des idées de Platon dans *Des Idées* (Aristote, *De ideis*, 79, 3-80,6 et 80,8 - 81,22) et dans le livre Alpha de la *Métaphysique* (Aristote, *Met*, 990b1 – 992a28), fine et perspicace à souhaits, repose toutefois sur deux prémisses fort discutables : la synonymie présumée des idées et des prédicats, justement ; la convergence consécutive de la *méthexis*, correctement comprise, avec le « dire quelque chose d'un sujet » (*kat' upokeiménou tinós léghein*).

Les idées ne sont pas des prédicats, mais des *res* autosuffisantes dont la persistance ne dépend pas de ceux les em-

pruntent à l'occasion. Et la participation, située aux antipodes des énoncés construits sur la copule « est », n'a rien de commun avec le « dire quelque chose d'un sujet ». Périclès n'est pas l'idée de la justice, Marco n'est pas l'idée de la générosité. Il se trouve cependant que l'axiome platonicien, selon lequel les idées préexistent à la participation, rend opaques, instables et finalement douteuses ces constatations paresseuses. Puisque les idées sont définitivement scindées des actions, des habitudes et des usages, elles n'offrent aucune prise aux fonctions pragmatiques de notre langage, se présentant plutôt comme de *purs contenus sémantiques*, des constellations de significations premières auxquelles doivent recourir les énoncés désireux de rendre compte de phénomènes empiriques. *Res* autonomes et séparées, certes, mais aussi pierres angulaires d'une sémantique non contaminée par la pragmatique : telles sont les idées. La participation est la manière dont les sujets grammaticaux contingents, représentants fidèles des êtres corruptibles, entrent en contact avec ces significations réifiées, ou, mais cela revient au même, avec ces *res* signifiantes, que sont, par exemple, la beauté et la justice en soi et pour soi. Le contact établi par les sujets grammaticaux occasionnels avec des signifiés déjà déterminés dans les moindres détails rappelle étroitement la connexion procurée par la copule dans les propositions du genre « X est Y ». Si les objets auxquels on participe ne sont rien d'autre que de purs contenus sémantiques, antérieurs et donc étrangers à toute sorte de praxis, la logique de la participation est fatalement hybridée, ou du moins entrecroisée, par son irréductible contraire, à savoir la logique de la prédication.

Les idées platoniciennes, à ne jamais faire passer en catimini pour des prédicats, sont cependant leur matrice. Elles génèrent un domaine intermédiaire eu égard au monde chaotique du devenir : le noyau de la sémantique, plus ferme

ou moins friable. C'est précisément dans ce domaine intermédiaire, qui ne coïncide pas avec les idées qui l'ont pourtant institué, que la *méthexis* telle que Platon la conçoit trouve des points d'appui et opère activement. Les idées montrent qu'elles sont la matrice des prédicats dès qu'on leur confère, tel un attribut spécifique, le même contenu sémantique que celui qui les caractérise déjà en tant que *res* autonomes. Plus clairement : dès que l'on dit que l'idée de beauté est belle, celle de justice juste, celle de grandeur grande, etc. L'*autoprédication* des idées marque un tournant : le terme « beau », dont s'enorgueillit toujours le modèle intemporel de la beauté, peut être attribué aussi, mais par intermittence et à petite échelle, aux phénomènes empiriques. C'est ainsi que la logique de la participation s'hybride avec la logique de prédication. Est un prédicat, à la rigueur, le terme « sage » qui connote l'idée de sagesse, certainement pas l'idée comme telle. Mais la participation aux idées purement sémantiques, c'est-à-dire épurées du va-et-vient de l'action (et de la pragmatique), se réduit inévitablement à assigner aux organismes changeants et éphémères les prédicats qui s'appliquent avant tout aux idées, c'est-à-dire ceux qui découlent de leur auto-prédication légitime.

L'idée de grandeur est grande, comme sont grands le paquebot, l'édifice en surplomb, le boxeur implacable etc., à cause de la *méthexis* qui attribue aux êtres finis le « grand » produit par l'autoprédication. Mais qu'ont en commun les innombrables objets grands, parmi lesquels nous devons maintenant inclure l'idée même de grandeur ? Réponse forcée : une idée de grandeur subsidiaire, d'un niveau logique plus élevé, à laquelle participent certainement autant le paquebot, l'édifice, le boxeur, que la première idée mise en jeu. Toutefois, puisque participer signifie toujours s'annexer le prédicat « grand », forgé cette fois-ci par l'auto-prédication de l'idée nouvelle et supérieure de grandeur, le casse-tête se

présente à nouveau tel quel. Celui qui veut indiquer ce qui est commun aux différents objets appelés « grands » et à la deuxième idée de grandeur, devra invoquer l'intervention d'une troisième idée, et puis d'une autre encore, dans une marche à reculons sans interruption prévisible. Le danger de la régression à l'infini, étroitement lié à une participation prenant les traits inappropriés et déformants de la prédication, est dénoncé ouvertement par Platon dans le *Parménide* :

> « Si tu embrasses à la fois dans ta pensée la grandeur elle-même avec les objets grands, ne vois-tu pas apparaître encore une autre grandeur avec un seul et même caractère qui fait que toutes ces choses paraissent grandes ? [...] Ainsi, au-dessus de la grandeur et des objets qui en participent, il s'élève une autre idée de grandeur ; et au-dessus de tout cela ensemble une autre idée encore, qui fait que tout cela est grand, et tu n'auras plus dans chaque idée une unité, mais une multitude infinie » (Platon, *Parm.*, 131e7–132b2).

La juxtaposition de *méthexis* et *kat' upokeiménou tinós léghein*, « prendre part à Y » et « dire quelque chose de Y », déclenche la régression à l'infini. La marche à reculons débute lorsque l'accès factuel d'un vivant à une essence séparée, par exemple à l'idée de justice, cède la place à un procès tout à fait différent : on extrapole la qualité « juste », analytiquement inhérente à l'idée de justice (une idée indiscernable, du reste, du contenu sémantique qui définit cette qualité), en la brandissant ensuite comme un prédicat universel à distribuer avec parcimonie aux vivants en manque de *méthexis*. Inévitable quand prévaut la combinaison de participation et prédication, la régression disparaît si c'est l'une ou l'autre, isolément, qui mène le jeu.

La participation à une myriade d'idées préexistantes, chacune d'elles cristallisant un signifié verbal non perturbé par des désordres pragmatiques, cohabite facilement, et finalement s'accorde totalement, avec l'apposition d'un pré-

dicat à un sujet grammatical. C'est le royaume enchanté du *et-et* : en participant, on accueille un prédicat ; en accueillant un prédicat, on participe. Tout au contraire, la participation à ce que nous avons, peu importe que ce soit notre essence ou notre biographie, décrète un *aut-aut* sévère : la *méthexis* matérialiste, à savoir la praxis qui permet à l'animal humain la saisie aux fins d'usage de ses prérogatives phylogénétiques et de ses expériences hasardeuses, exclut *activement* la prédication. Elle occupe, en effet, l'espace logique et anthropologique que convoite aussi le « dire quelque chose d'un sujet » : les facultés que nous devons utiliser chaque fois de nouveau ne peuvent figurer en même temps comme des qualités avec lesquelles nous coïncidons. De deux choses l'une : *aut-aut*.

La participation aux choses possédées – c'est-à-dire l'ensemble des actions résolues ou hésitantes par lesquelles nous nous les approprions – suffit largement à révéler qu'elles ne s'accordent jamais au rôle de prédicats. Puisqu'il s'en empare continuellement et qu'il les utilise continûment, le sujet de la *méthexis* donne le maximum de relief à toutes les prérogatives et expériences qui lui seraient attribuées sans raison par la copule, ou en d'autres termes par le *dire de* lui. Mettre au centre de la scène l'incompatibilité des capacités et des affects que nous avons avec la fonction prédicative, revient à indiquer la consistance ontologique de ces capacités et de ces affects, c'est-à-dire leur nature de *res* autonomes. Les actions participatives, lorsqu'elles s'appliquent à des conditions biologiques et à des circonstances historiques, les affranchissent de leur condition embarrassante de simples contenus sémantiques, de significations indépendantes de la praxis. Elles en font plutôt des ressources extrinsèques, impersonnelles, publiques. Elles en font, par conséquent, des idées. Le corps que j'ai prend la forme de l'idée uniquement parce que, en y participant de diverses manières et avec des résul-

tats variables, je bannis jusqu'à la possibilité qu'il soit considéré comme un de mes prédicats.

4.8. *Idée de l'usage et usage des idées.*

(e). *La lumière du jour*. La notion de *méthexis* semble réglée pour peu que l'on se décide à formuler, comme cela survient dans le *Parménide*, une question aussi élémentaire que frontale : est-ce que l'on participe à l'idée tout entière ou plutôt à une fraction limitée de cette idée ? Les deux réponses disponibles sont des cadeaux empoisonnés, car elles nous entraînent de force dans un piège inextricable. Supposons d'abord que de nombreux vivants, indépendants les uns des autres, participent en même temps à l'idée *tout entière* de justice. En pareil cas, bien qu'elle soit unique, l'idée de justice « serait à la fois tout entière en plusieurs choses séparées les unes des autres, et par conséquent elle serait elle-même hors d'elle-même » (Platon, *Parm*., 131b1-2). La schizophrénie suggérée de la forme immuable est invraisemblable, ou plutôt très tapageuse. Examinons à présent la seconde réponse possible : on ne s'empare que d'une portion de l'idée. Nouveau piège : comment peut-on parler de portions, de segments, de pourcentages à propos d'une *res* qui se distingue avant tout des organismes corruptibles parce qu'elle est une unité indivisible ? Celui qui compte participer à une part circonscrite de l'idée de grandeur, doit composer avec quelques conséquences embarrassantes : « Si tu divises, par exemple, la grandeur en soi, et que tu dises que chacune des choses qui sont grandes, est grande par une partie de la grandeur plus petite que la grandeur elle-même, ne sera-ce pas une absurdité manifeste ? » (Platon, *Parm*., 131c12-d2). Sans parler du vertige que nous réserve la division de l'idée de petitesse :

> « Si quelqu'un de nous avait en lui une partie de la petitesse, comme la petitesse elle-même sera naturellement plus

grande que sa partie ; ce qui est le petit en soi ne serait-il pas plus grand ? » (*ibid.*, 131d7-9).

Le réquisitoire à charge contre la *méthexis*, menée par le vieux Parménide avec une certaine acrimonie, est contré par Platon qui met dans la bouche d'un Socrate novice une image séduisante méritant de s'y arrêter. On participe à l'idée tout entière, suggère timidement Socrate, à condition toutefois qu'elle se comporte « comme le jour qui, tout en étant un seul et même jour, est en même temps dans beaucoup de lieux sans être pour cela séparé de lui-même » (*ibid.*, 131b3-6). Une grande variété de vivants, dispersés dans l'espace et absorbés dans des activités très diverses, jouissent de la même lumière du jour : une lumière qui ne se sépare pas d'elle-même du fait d'être mise à profit intégralement et de concert par chacun de ces vivants. Il faut se demander maintenant, pour conclure la réflexion développée dans les dernières pages, quel aspect ou quelle phase de la participation de l'animal humain à ses prérogatives essentielles et à ses expériences historiques, rend-il ces prérogatives et ces expériences semblables à un « jour qui, tout en étant un seul et même jour », concerne simultanément une multitude d'animaux humains ?

La chose possédée occupe la place du « jour » évoquée par Platon, acquérant ainsi la physionomie et la dignité d'une idée, dans l'exacte mesure où elle est *utilisée*. Les actions parfois imprévisibles, qui scandent la participation à ce que l'on a, culminent dans l'usage de ce que l'on a et le préparent toujours. La même condition biologique, par exemple le langage verbal ou la néoténie, est utilisée simultanément par tous les membres de notre espèce, sans en être affaiblie ni se fragmenter en particules moléculaires. On s'approprie le langage dans son ensemble lorsque l'on prononce le moindre énoncé, que ce soit une remarque superflue ou un adieu désespéré. De même, on s'approprie toute

la néoténie, donc tous les caractères durablement infantiles qui marquent l'existence de l'*Homo sapiens*, lorsqu'on reste dans l'incertitude avec une aisance mal dissimulée ou qu'on adopte une attitude joueuse durant la guerre civile dans laquelle on est engagé du matin au soir. Que ce soit dans le cas du langage ou dans celui de la néoténie, l'appropriation de la condition biologique innée n'est autre que *méthexis* ; et la *méthexis*, nous le savons, n'est autre que l'usage. L'usage, c'est-à-dire la *méthexis*, transforme la condition biologique en un « jour » omniprésent et ubiquitaire qui, sans être divisé, est toutefois *partagé*. Mais telle est précisément l'idée : partagée, sans toutefois subir aucune division.

Ce qui vaut pour l'essence de l'animal humain (langage, néoténie, etc.), une essence que l'animal humain a et n'est pas, vaut aussi pour ses expériences biographiques, pour lesquelles l'identification fait défaut et le détachement (*distacco*) prédomine. La même conjoncture historique, par exemple la crise irréversible de la société du travail ou l'effondrement de la démocratie représentative, est saisie et utilisée de diverses manières, parfois conflictuelles, par tous les primates parlants d'une époque donnée. Puisqu'elle est utilisée simultanément par une multiplicité, tout en « étant un[e] seul[e] et même », la conjoncture historique *finit* par ressembler, elle aussi, au jour-idée dont se sert le jeune Socrate pour tirer la *méthexis* du pétrin. Le terme « finit » est soigneusement pesé : son honorable mission consiste à indiquer le point d'arrivée d'un processus, c'est-à-dire le résultat final de nombreuses actions qui s'enchaînent. C'est là, uniquement, l'écart (*scarto*) avec Platon, le début d'un long adieu à son enseignement : au lieu de supposer que l'on participe à une idée déjà donnée, analogue à la lumière indivisible du jour, on estime plutôt que c'est la participation à la chose possédée, donc l'usage collectif et répété de la conjoncture historique dont nous disposons, qui élève *fi-*

nalement la chose possédée, à savoir la conjoncture utilisée, au rang du jour-idée.

L'usage, fil conducteur et acmé de la *méthexis*, laisse intacts les objets auxquels il se consacre. La consommation, à l'inverse, les anéantit. La participation aux prérogatives et aux expériences que nous avons s'oppose obstinément à leur consommation, l'interdit, ou du moins la tient à distance et en diffère une fois encore l'advenue. L'immortalité (relative, d'accord) du langage et de la néoténie se manifeste uniquement par l'usage que nous en faisons. Toute saisie aux fins d'usage du lexique organisé par la syntaxe, mais aussi de l'enfance chronique source de consternation et de fierté, donne à voir l'ouverture totale de ces choses possédées à une infinité d'autres saisies, simultanées ou successives, réalisées par nous-mêmes ou par des frères inconnus. Mais même ce qui est en soi labile au plus haut point – on pense à l'étincelle d'une amitié inattendue, à la grève des travailleurs précaires des *call centers**, au corps exténué qui ne récupère jamais – gagne une longévité prestigieuse si on en fait usage, tant qu'on en fait usage. La *méthexis*, appropriation contingente et variable de ce que l'on a, lui offre une dilatation temporelle, une suspension éphémère du devenir, en bref une paradoxale *éternité à court terme*, à entendre comme l'équivalent matérialiste de la permanence tenace et indéfinie dont s'enorgueillissent les idées platoniciennes.

Les objets qui se prêtent à l'usage précisément parce qu'ils ne sont pas identiques à celui qui les utilise, parmi lesquels se détachent notre essence et notre biographie, sont enclins à revêtir les traits des idées. Réciproquement, n'importe quelle idée déjà instituée est toujours passible d'usage. Pour en être capable, il faudrait reconnaître à chaque instant, avec résignation ou soulagement, la sobre *idéalité de l'utilisable* et la déconcertante *usabilité des idées*.

5. L'animal un et duel

5.1. *Un vivant synthétique* a priori

L'animal humain *a*, et n'*est* donc pas, son essence ou sa nature. Il a, et n'est donc pas, un corps réticent, le langage avec lequel il médite et plus souvent maugrée, l'enfance permanente que lui réserve une « naissance constitutivement prématurée » (Portmann 1956, p. 49), une mémoire encline à saisir avant tout le présent en cours, l'instinct de mort et tout ce que l'on veut imaginer. Ne sont pas en cause ici les traumatismes politiques, le foisonnement aléatoire des connaissances, les plaisirs inattendus, en bref les expériences contingentes que l'on a aussi, mais uniquement les traits saillants et invariants de notre espèce. L'animal humain a son essence : répétée précédemment comme un mot d'ordre abrupt, sans avoir pris soin d'en préciser le sens et les implications, cette affirmation est une traite qui reste à honorer. Le moment est semble-t-il venu d'acquitter la dette.

Nous savons que la chose possédée n'est jamais identique, ni consubstantielle ni proportionnelle, au vivant qui la possède. Entre l'une et l'autre existe un écart durable. De plus : la chose possédée se présente toujours comme un *ajout* extrinsèque, ou bien comme un *supplément* propice ou calamiteux. Constats inoffensifs, tant que l'on présume que le vivant, auquel certaines inclinations et aptitudes appartiennent de temps en temps, est indiscernable de son essence, c'est-à-dire de l'équipement biologique qui lui a été assigné par l'évolution des espèces. Eh bien, dans le cas qui nous intéresse, c'est justement cette présomption rassurante qui se dissipe. Parce qu'il se borne à *avoir* l'essence qui le caracté-

rise, l'animal humain ne coïncide pas totalement avec lui-même, maintenant un écart non seulement avec ses actions et ses jours, mais aussi, et en premier lieu, avec ces conditions fondamentales qui lui permettent d'agir apparemment avec prudence et de se faufiler entre les jours avec une frénésie résignée. Innées sans doute, ses prérogatives essentielles prennent néanmoins l'allure d'un ajout peu familier ou franchement surprenant. Incontournables et nécessaires, les facultés qui définissent le primate supérieur *Homo Sapiens* ressemblent toutefois à un surplus passager. Comment rendre compte de cette union entre nécessité et labilité, inné et acquis ? Quels sont les outils conceptuels, balises bien visibles à la surface de l'histoire de la philosophie, qui permettent de penser avec clarté et perspicacité une *ousía* ou nature, candidate au rôle de supplément extrinsèque du vivant dont elle est l'*ousía* ou la nature ?

Pour aller directement à l'essentiel, il faut que le lecteur et l'auteur simulent de bon gré une ingénuité invraisemblable. « Un corps est étendu » est une proposition analytique, parce que le prédicat « étendu » ne fait que rendre explicite une qualité déjà contenue dans la définition du sujet grammatical « corps ». « Mario est susceptible » est considérée, en revanche, comme une proposition synthétique, la susceptibilité de Mario n'étant vérifiable que par un examen prolongé de ses comportements déplaisants. Les propositions analytiques, indépendantes de l'expérience, sont valides *a priori* ; les propositions synthétiques, qui reposent sur l'expérience, deviennent crédibles au terme d'un parcours rocambolesque, donc *a posteriori*. Les jugements synthétiques étendent nos connaissances, en ajoutant quelque attribut ponctuel à l'essence de l'être en question. Les jugements *a priori*, qui concernent exclusivement cette essence, n'ont rien de ponctuel ni d'additionnel.

Même les ingénus savent, grâce aux manuels et aux po-

lycopiés, que Kant a fondé sa théorie de la connaissance sur un troisième genre de propositions, produit par le mélange des deux genres qui viennent d'être rappelés, les seuls habituels jusqu'alors : « Le vrai problème de la raison pure tient dans cette question : comment des *jugements synthétiques "a priori"* sont-ils possibles ? » (Kant 1787, AK III,39, p. 43, mes italiques). Une proposition *a priori* et toutefois synthétique est celle qui ajoute quelque chose au sujet grammatical sans recourir pour autant à l'expérience changeante ou, en tout cas, en modelant cette expérience de fond en comble à l'aide d'instruments immuables qui lui sont totalement étrangers. D'après une remarque préliminaire de Kant, de nombreux jugements des mathématiques et de la géométrie seraient synthétiques *a priori*, de « 7+5=12 » jusqu'à « la ligne droite est la plus courte entre deux points ». Ce ne sont là que des civilités d'accueil en terre étrangère. Ce qui importe vraiment, pour Kant, c'est que les formes de l'intuition sensible (espace et temps), ainsi que les catégories innées de l'entendement (divisées en quatre grands groupes : quantité, qualité, relation, modalité), bien qu'étant toutes *a priori*, c'est-à-dire libres de conditions factuelles, ne manquent pas d'organiser en représentations flexibles et articulées les données factuelles, évidemment supplémentaires, procurées par l'expérience. Notre connaissance, fondée aussi bien sur les formes et les catégories *a priori* que sur les états de choses représentables grâce au processus de synthèse que ces formes et ces catégories rendent précisément possible, est toujours une connaissance synthétique *a priori*. Kant écrit : « Les catégories sont des concepts qui prescrivent des lois *a priori* aux phénomènes, et par suite à la nature considérée comme l'ensemble de tous les phénomènes » (Kant 1787, AK III, 126, p.141). Et encore :

> « cette connaissance qui est simplement limitée aux objets de l'expérience n'est pas pour cela empruntée tout entière

Licence eden-142-2659576-PROD1007987351 accordée le 12 septembre 2021 à myriam tonelotto

de l'expérience ; pour ce qui concerne aussi bien les intuitions pures que les concepts purs de l'entendement, ce sont aussi des éléments de la connaissance qui se trouvent en nous *a priori* » (*ibid.*, AK III, 128, p. 143-144).

L'ingénuité feinte prend fin ici. Je considère que le syntagme « synthétique *a priori* », forgé par Kant pour fixer les traits distinctifs de la philosophie transcendantale, peut être utilisé dans un tout autre but : à savoir, pour mettre l'accent sur la forme de vie d'un animal qui, *ayant* son essence ou sa nature, est extrinsèquement relié à ce qui le caractérise le plus. L'enjeu n'est plus la théorie de la connaissance, mais le mode particulier d'être au monde pour un primate qui, entre autres choses, connaît. Mériteraient en premier lieu et totalement le titre de synthétique *a priori*, non plus les jugements et les représentations mais une myriade de joies et de peines, d'hésitations et de tentatives, d'habitudes et de tonalités affectives. Est synthétique *a priori*, par exemple, notre rapport à un corps dont les membres antérieurs sont exonérés de la fatigue de la déambulation ; ou notre lien avec la syntaxe qui organise et rythme la pensée verbale ; ou l'armistice incertain que nous signons avec des pulsions sexuelles accidentelles et centrifuges.

Est synthétique *a priori* un vivant, pas un jugement verbal. Toutefois, puisqu'il faut parler de la manière d'être au monde de l'animal humain, cela vaut la peine d'examiner la nature des énoncés que nous employons parfois pour en parler. À cet égard, je propose un minuscule théorème, composé de deux prémisses discutables et d'une conclusion indubitable.

1. *Toutes les propositions qui comportent le verbe « avoir » sont synthétiques.* Quand on dit « X a Y » plutôt que « X est Y », on exclut l'identité entre X et Y. Le sujet X s'annexe l'attribut Y, c'est-à-dire l'incorpore en vertu d'une assimilation seulement partielle. L'attribut Y, toujours extrinsèque et parfois

hétérogène à X, vient s'ajouter à ce dernier comme un support problématique.

2. *Toutes les propositions qui portent sur l'essence d'un être, sont a priori*. Sont concernées les prérogatives et les aptitudes qui concourent à définir cet être. Affirmer qu'un poisson nage, qu'une perche est longue, qu'un homme parle, signifie se replier dans la forteresse des jugements *a priori*.

3. *Par conséquent, toutes les propositions relatives à un vivant qui a sa propre essence sont synthétiques a priori*. L'essence est *a priori*, et la relation entre elle et le vivant qui la possède est synthétique. Quelque chose qui ne manque jamais lorsque l'on parle de X, s'agissant d'une condition sans laquelle X disparaîtrait sur-le-champ, prend pourtant la forme d'un supplément à X.

Prêtons attention à une phrase qui, à l'instar des chansons favorites des enfants, ne réserve pas de surprises : « l'animal humain a le langage ». C'est assurément une assertion *a priori*, puisqu'elle ne fait que rappeler une propriété essentielle de l'espèce *Homo sapiens*. Mais avoir le langage implique que celui-ci, ne faisant pas qu'un avec celui qui l'a, s'ajoute à l'animal humain au moyen d'une synthèse. Le paradoxe inscrit dans *cette* synthèse *a priori* (pas dans la synthèse kantienne, bien entendu) surprend sûrement, et laisse peut-être perplexe. Si l'essence est additionnelle, il faudra imputer l'institution du vivant qui l'accueille à un ajout aussi prestigieux. *Mihi sermo est*, « à moi est le langage » : le moi à qui le langage est donné ne préexiste pas à la possession qui lui est attribuée, mais en est le résultat ; autrement dit, le moi reçoit ce qui fait de lui un récepteur proprement dit. Loin de présupposer ou de compléter X, le supplément Y endosse la charge d'inaugurer l'être auquel il s'adjoint. Ce paradoxe a suscité un grand nombre de figures trompeuses quoiqu'inévitables, qui seront examinées plus loin (cf. *infra*, § 6.2). Il n'est pas question de l'éviter ni de l'édulcorer. Au contraire,

il devrait être exploré, enrichi, rendu vivable et même agréable (cf. *infra*, § 6.3 *sqq*).

5.2. *L'appropriation de l'essence.*

Je reprends : le syntagme « synthétique *a priori* » aide à penser la condition d'un vivant qui entretient un rapport extrinsèque avec son essence, c'est-à-dire avec les facultés et les pulsions innées dont il est inséparable par ailleurs. Si j'ai rappelé brièvement, en simplifiant à outrance, la fonction remplie par la synthèse *a priori* dans l'édifice théorique kantien, c'était uniquement pour souligner l'usage différent que j'avais l'intention d'en faire. En somme, pour obtenir un effet de contraste. Cet effet, en admettant qu'il se produise, atteint son maximum quand on est confronté à deux questions simples et cruciales. Voici la première : quel est l'objet de la synthèse, son point d'application privilégié, le domaine qu'elle prend pour cible toujours de nouveau ? La seconde question porte sur le fondement ultime de la synthèse, c'est-à-dire sur la manière dont est conçu le sujet vivant qui en garantit chaque fois la réalisation : le Moi est-il préservé de la synthèse du seul fait de la promouvoir, ou, à l'inverse, est-ce qu'il la promeut précisément parce qu'il y est d'abord soumis ? Le Moi est-il une unité simple, ou bénéficie-t-il depuis le commencement du dualisme qui existe dans toute synthèse, c'est-à-dire de l'écart entre ce qui s'ajoute et ce qui reçoit le supplément ? Inutile de dire que les deux questions sont liées entre elles : répondre à l'une signifie répondre aussi en grande partie à l'autre. Inutile de le dire notamment parce que, en dépit de cette association évidente, j'avancerai pas à pas, en respectant scrupuleusement l'ordre d'apparition des questions.

À quoi s'applique dès lors la synthèse ? Pour Kant, à l'expérience empirique. Or, la synthèse de l'expérience empi-

rique est rendue possible, et méticuleusement organisée, par les ressources *a priori* dont dispose notre espèce : les formes de l'intuition et les catégories de l'entendement. L'expression « synthèse *a priori* » signifie par conséquent, chez Kant, que la dotation cognitive *a priori* de l'*Homo sapiens*, composant remarquable de son équipement biologique, prépare et soutient la représentation synthétique des états de choses contingents. Ce qui importe est le caractère apriorique de la synthèse. La situation change radicalement dès que l'on constate que l'animal humain a, et donc n'est pas, son essence ou sa nature. Dans ce cas, le point d'application privilégié de la synthèse est précisément et uniquement cette essence ou cette nature, étant donné que l'animal humain, se limitant à l'avoir, ne coïncide pas entièrement avec elle. Devient alors objet de la synthèse tout ce qui chez *Homo sapiens* peut revendiquer le statut de condition *a priori* : de la faculté du langage à la néoténie, de la familiarité avec une surabondance de potentialités qui permet à n'importe quelle réalisation de pallier l'absence d'instincts spécialisés. Adoptant un instant la terminologie kantienne, on pourrait dire que sont avant tout synthétisées, c'est-à-dire apprêtées comme un supplément indispensable (et même, *essentiel*), les formes de l'intuition et les catégories de l'entendement. Le vivant qui a sa nature instaure inévitablement un rapport synthétique avec l'*a priori*. Synthèse *a priori* ? Certainement, à condition de paraphraser ainsi cette formule : synthèse *de l'*a priori. Ce qui est en cause, c'est l'aspect d'ajout extrinsèque sous lequel se présente notre essence, à savoir l'ensemble des prérogatives innées avec lesquelles nous commerçons et pactisons depuis toujours.

La réponse à la première question prévoit quelques notes marginales, dont je ne saurais dire si elles sont indispensables ou purement ornementales. Puisque la synthèse s'applique à l'*a priori*, il est certain que la synthèse ne se sert pas de l'*a*

priori. Elle n'a rien par-devers elle, rien ne la seconde ni ne la structure. La relation synthétique avec notre nature est originaire, c'est-à-dire dépourvue de présupposés. L'animal humain ajoute constamment à soi-même ce qui le définit. Il convient d'indiquer d'emblée quelques conséquences flagrantes de ce renversement de la position kantienne. La synthèse, qui met en corrélation des polarités non identiques ou indépendantes, n'est jamais exempte d'un certain degré d'accidentalité et de contingence. Par ailleurs les conditions *a priori* de l'*Homo sapiens* sont nécessaires, et donc incontournables. C'est pourquoi la synthèse *de l'*a priori expose la *contingence du nécessaire*, c'est-à-dire l'accidentalité de notre lien avec la nature humaine invariante. La synthèse de l'*a priori*, fondée sur le hiatus entre possesseur et chose possédée, intègre le catalogue de ce que l'on appelle les *modalités itérées*, consistant à joindre une des trois modalités canoniques (nécessaire, réel, contingent) à une modalité différente, voire à elle-même : « il est nécessairement contingent », « il est nécessairement nécessaire », etc. Dans le cas du vivant qui a son essence, la synthèse étant contingente et l'essence à laquelle elle s'applique étant nécessaire, l'itération modale est celle-ci : « il est contingent que soit nécessaire », ou, par extension, il est accidentel que la faculté du langage, la néoténie, l'empathie suscitée par les neurones-miroirs, soient inhérentes dans tous les cas à l'animal humain. Quelques mots à présent sur l'autre conséquence flagrante de l'adieu à Kant. Les catégories *a priori* de l'entendement constituent, selon Kant, la prémisse et la trame de l'expérience empirique, qui ne se réalise toutefois que grâce à une opération synthétique. Eh bien, la synthèse originaire, qui a pour objet les ressources *a priori* de l'animal humain, donne lieu sans aucun doute à une expérience, mais, attention, à l'expérience directe – constellée d'interrogations, de répulsions et d'élans – des conditions de possibilité de l'expérience. En

Licence eden-142-2659576-PROD1007987351 accordée le 12 septembre 2021 à myriam tonelotto

nous connectant chaque fois de nouveau à notre essence, sans pour autant nous confondre avec elle, nous la percevons comme un événement bien connu et pourtant surprenant, qui nous incite à *réagir* avec une résignation chagrine ou des signes d'ambition excessive.

L'*a priori* est uni au vivant auquel il appartient par un procédé synthétique. J'ai cherché à montrer précédemment (cf. *supra*, §§ 2.1 et 2.3) comment et pourquoi l'écart avec son essence, et la nécessité consécutive de se l'approprier par une synthèse, ont leur source dans un élément décisif de cette même essence : le langage verbal. Je ne reviens pas, ici, sur une question centrale déjà amplement traitée. Il suffit de remarquer que la synthèse originaire de nos conditions *a priori*, à savoir l'annexion récurrente de notre nature invariante, repose exclusivement sur le langage qui, d'un autre côté, confère un caractère indépendant à ces conditions *a priori*. Les dispositifs qui conjoignent l'animal humain à son essence sont ceux qui ont provoqué la disjonction, la non-identité, la scission, : la sémantique et la syntaxe, par conséquent. Un moraliste fidèle à Ésope ferait ce commentaire : le seul médecin compétent est celui qui a semé la peste. La synthèse *de l'a priori* et l'écart *avec l'a priori* sont simultanés, également originaires, inséparables comme le *recto* et le *verso* d'une feuille de papier. Le langage, qui est indiscutablement la pierre angulaire de notre essence, ne peut pas instituer un écart avec cette essence qui ne soit pas également un écart avec lui-même. La coïncidence imparfaite du langage avec le langage, mais aussi la synthèse du langage issue du langage, sont attestées par les innombrables tribulations de l'autoréférence, tant par son caractère inévitable que par ses échecs (cf. *supra*, § 2.5).

Enfin et incidemment. Pour quiconque perd son temps avec le verbe « avoir », le mot « synthèse » est synonyme de *méthexis*, « participation ». La saisie de ce que l'on a aux fins d'usage, c'est-à-dire la participation, est analogue à l'an-

nexion continue de sa propre dotation *a priori* au moyen d'une opération synthétique. Nous participons, nous ne pouvons que participer, à ce qui s'ajoute à nous sous forme de supplément, n'étant pas consubstantiel à nous. Comme la *méthexis*, la synthèse de notre essence, disons pour être concis la synthèse de la faculté du langage et d'un corps chétif mais polyvalent, implique de se laisser contaminer par cette faculté et par ce corps, et, surtout, d'en *faire usage* sans relâche. La participation comme la synthèse *de l'*a priori confèrent à l'objet qu'elles concernent les traits d'une idée séparée et indépendante. On s'en souvient (cf. *supra*, §§ 4.4 *sqq*.), la participation, loin de postuler les idées, les génère, ou mieux, attribue à ce que l'on a l'autonomie dont les idées semblent jouir. Eh bien, la synthèse originaire d'une essence avec laquelle on ne coïncide jamais effectue la même tâche à sa manière. Et patience si la notion d'idée est étrangère, voire hostile, aux formes de l'intuition et aux catégories de l'entendement sur lesquelles s'appuie Kant.

5.3. *Le moi divisé*

Et voici la deuxième question simple et cruciale : à quoi ressemble le sujet vivant qui met en œuvre la synthèse *a priori* ? Pour Kant, c'est « l'unité synthétique de l'aperception », soit la proposition « je pense » (Kant 1787, AKIII 107 *sq*, p. 107-117) qui sous-tend les formes de l'intuition et les catégories de l'entendement. C'est une unité préliminaire, certainement pas l'issue d'un processus d'unification. Une unité sans parties, indéterminée, qui ne fournit pas de points d'appui à la connaissance : « j'ai conscience de moi-même non pas tel que je m'apparais, ni tel que je suis en moi-même, mais j'ai seulement conscience que je suis », note Kant (*ibid*., AKIII 123, p. 135). L'affaire prend une tout autre tournure, si on suppose que l'on examine un vivant qui a son essence

ou sa nature. Le Moi, en s'adjoignant par la synthèse ce qui en fait un moi, se situe depuis le commencement et de manière irréversible *en-dehors* de lui-même. Il est, à la fois, l'ensemble des prérogatives sans lesquelles il disparaîtrait – mais auxquelles il ne s'identifie pas –, et le sujet qui reçoit ces prérogatives grâce à la synthèse *de l'*a priori.

C'est précisément parce que le Moi appartient à soi-même qu'il ne coïncide jamais avec soi-même. Tirant profit à nouveau d'une expression heureuse de Plessner (cf. *supra*, § 2.6), on pourrait dire que l'animal humain est et demeure *excentrique* : il expérimente, ensemble ou alternativement, l'*extériorité de l'intérieur*, à savoir le caractère autonome et supplémentaire des conditions essentielles qui le définissent, et l'*intériorité de l'extérieur*, à savoir l'inclusion métabolique de ces mêmes conditions grâce à une synthèse ininterrompue, pleine de mouvements incongrus ou perspicaces, en tout cas observables. Puisque l'entrelacs indissoluble de l'extériorité de l'intérieur et de l'intériorité de l'extérieur suffit à indiquer ce qu'il est possible d'entendre par « esprit », les matérialistes devraient se décider à appeler spirituel, voire transcendantal, le sujet parlant dont ils rédigent les chroniques. Le Moi ne sait pas seulement qu'il existe, mais aussi, avec la même immédiateté, qu'il coexiste avec un *héteros autós*, avec un autre soi-même : cet *héteros autós* qui, nous l'avons vu (cf. *supra* § 3.2), revêt parfois les habits de l'ami, mais qui, pour les endosser, doit déjà s'affirmer en nous.

Bien sûr, Kant aussi reconnaît l'antériorité de la synthèse, ou mieux, d'une « unité synthétique de l'aperception », par rapport aux catégories *a priori* de l'entendement. Mais cette synthèse ne concerne pas les catégories, elle ne les ajoute pas au Moi à la façon d'un supplément extrinsèque, ce n'est pas la synthèse *de l'a priori*. Elle se limite plutôt à fournir un prototype formel au fonctionnement des structures *a priori*. Il me semble au contraire que l'indubitable antériorité de la

synthèse ne concerne rien de moins que la constitution la plus cachée du sujet, son mode d'être et d'apparaître. L'excentricité, c'est-à-dire la situation en-dehors de soi-même, va de pair, dans le roman de formation du sujet, avec l'addition synthétique de son essence. Et c'est encore l'excentricité qui permet quelque chose comme la conscience de soi. À l'origine de la conscience de soi il y a l'*héteros autós*, la scission originaire (elle est véritablement d'origine) du Moi, l'extériorité de l'intérieur, l'observation de soi depuis l'extérieur.

Ce n'est pas « je pense », mais « je m'ai moi-même », qui forme le fondement ultime, non seulement d'une éventuelle théorie de la connaissance, mais aussi et surtout de la forme de vie de notre espèce. Le fil conducteur de toute investigation sur la nature humaine est le *dualisme* préliminaire et constant dont est marqué le Moi qui a soi-même. Il ne manquait plus qu'un dualisme transcendantal, critiquera avec un sourire narquois le professeur kantien pour amuser son doyen et s'en attirer les bonnes grâces. Soit, si tel est son bon plaisir : dualisme transcendantal de l'aperception. Ce qui importe est la dichotomie dont s'arrange un animal qui, ayant son essence, doit se l'annexer synthétiquement : il est l'auteur de l'annexion, mais en est aussi l'objet, étant donné qu'aucun animal n'est indépendant de l'essence qui le détermine jusque dans ses sautes d'humeur. Le Moi qui annexe et reçoit se manifeste d'autre part comme annexé et reçu. Les deux diathèses verbales, l'actif et le passif, semblent lui convenir à la perfection, et par conséquent ne lui conviennent pas du tout. Il est probable que, par rapport à la relation extrinsèque que l'animal humain tisse avec sa nature, il soit opportun de requérir la diathèse par laquelle, comme on l'a vu plus haut (cf. *supra* § 2.2), « le sujet est centre en même temps qu'acteur du procès ; il accomplit quelque chose qui s'accomplit en lui [...]. Il est bien intérieur au procès dont il est l'agent » (Benveniste 1950, p. 172).

Le fossé entre Moi-recevant et Moi-reçu est la matrice de tous les dualismes qui ont hanté et séduit la métaphysique : par exemple, il est la matrice des paires de mots antinomiques, comme corps et âme, *res extensa* et *res cogitans*, phénomène et noumène, immanence et transcendance, nature vraiment humaine et nature vraiment divine du Christ. Ces dualismes particuliers, de grande portée néanmoins, tirent tous leur origine du mode d'être au monde d'un vivant qui a, et n'est pas, ses qualités essentielles. On en évoquera quelques-uns par la suite (cf. *infra*, §§ 5.7 et 5.8). Pour le moment il suffit de garder un œil sur le dualisme originaire, celui qui est inséré dans la synthèse *de l'*a priori. Si on voulait revendiquer à tout prix un monisme adamantin, on donnerait du poids à la source unitaire des différents dualismes, c'est-à-dire – quelle surprise! – au verbe « avoir ».

L'essence que j'ai, à laquelle je dois me reconnecter laborieusement par la synthèse, m'est coutumière mais aussi étrangère, familière et pourtant inquiétante (toujours aux aguets, les freudiens exultent), aussi propice qu'indifférente. La possession de la faculté du langage et du corps polyvalent, impliquant un écart avec l'une et avec l'autre, a pour effet que la faculté du langage ou le corps polyvalent surgit devant moi tel un objet autonome, refermé sur lui-même. Bien que j'en dépende entièrement, je constate qu'il se refuse à toute sorte de fusion symbiotique. La synthèse *de l'a priori*, c'est-à-dire l'appropriation de l'essence, récapitule les mésaventures de la reconnaissance réciproque, mais aussi la dialectique du maître et de l'esclave, sur lesquelles s'est appesanti ce chien crevé de Hegel[9] dans la *Phénoménologie de l'esprit*. Le langage et le corps sont dominants et parfois im-

9 Marx recommandait de prendre au sérieux ce « chien crevé de Hegel » [*Le Capital*, Livre 1, postface à la seconde édition allemande, trad.fr. J.-P. Lefebvre, Paris, PUF, Quadrige, p.17].

placables, sauf à se soumettre ensuite au rôle de biens d'usage dociles. Nous ne sommes pas reconnus par notre nature invariante lorsque (c'est-à-dire toujours) nous nous efforçons de nous l'approprier, et nous ne la reconnaissons pas sans réserve une fois la synthèse accomplie. La situation logique, mais aussi affective, dans laquelle se trouve celui qui a ses ressources essentielles, et qui, les ayant, ne se confond pas totalement avec elles, est bien décrite par un autre chien crevé, beaucoup plus petit que Hegel et pourtant pas indigne, dont le nom fait grimacer les heideggériens en rang par trois et les foucaldiens convaincus que le problème le plus urgent est toujours ailleurs. Dans le chapitre intitulé « Faire et avoir » de *L'être et le néant*, Jean-Paul Sartre a écrit :

> « Dans le rapport de possession, le terme fort c'est la chose possédée, je ne suis rien en-dehors d'elle qu'un néant qui possède, rien d'autre que pure et simple possession, un incomplet, un insuffisant, dont la suffisance et la complétude sont dans cet objet là-bas. Dans la possession, je suis mon propre fondement en tant que j'existe en soi : [...] d'une part cet objet se résorbe en moi, il n'est que moi, et d'autre part, il est originellement en-soi, il est non-moi, il est moi en face de moi, objectif, en soi, permanent, impénétrable, existant par rapport à moi dans le rapport d'extériorité, d'indifférence. Ainsi, je suis fondement de moi en tant que j'existe comme indifférent et en-soi par rapport à moi » (Sartre 1943, p.637-638).

Les derniers mots du passage cité contribuent à décrire le Moi divisé, c'est-à-dire le dualisme transcendantal de l'aperception. L'essence que je possède est mon propre fondement, mais ce fondement se présente comme « indifférence et en-soi par rapport à moi » (comme le savent les oisifs qui le lisent, l'expression « en-soi », *an sich*, est de Hegel, et indique tout ce qui, se suffisant à soi-même, se dérobe à la relation). La synthèse *de l'a priori* par le Moi doit se charger

de cet *héteros autós*, de cet autre que soi qui, personnifiant l'*a priori*, fait preuve d'indifférence et demeure en soi. Le Moi qui réalise la synthèse *tombe sur* sa propre nature, qui fait l'objet de la synthèse. Il conçoit une pensée, mais, en la concevant, *se heurte à* sa capacité innée de penser avec les mots. Bien que l'ayant littéralement à portée de main, le Moi *aborde* – avec les précautions cérémonieuses réservées aux invités – ce corps dont il est inséparable, mais qu'il doit s'approprier constamment par la synthèse participative ou, si on veut, par la participation synthétique. Le mot qui convient le mieux au dualisme instauré une fois pour toutes par la synthèse originaire est pourtant « rencontre ». Je *rencontre* le corps, le langage, la néoténie, la conscience qui m'appartiennent. Je *rencontre* par conséquent les aptitudes innées que j'ai, celles qui me définissent au plus profond et qui me conditionnent le plus. Je suis destiné à croiser, comme l'on croise des passants nonchalants ou pressés, les facultés sans lesquelles je me volatiliserais : c'est ce que signifie avoir, et n'être pas, sa propre *ousía*, *quidditas*, essence.

5.4. *La patrie inhospitalière de Heidegger*

La synthèse *a priori* est un de ces outils conceptuels, balises bien visibles à la surface de l'histoire de la philosophie, qui sont utiles à celui qui entreprend de représenter la relation paradoxale de l'animal humain à sa nature immuable. Peut-être l'outil le plus efficace, mais certainement pas le seul. D'autres notions, flottant elles aussi à la surface de cette histoire, se prêtent à clarifier la condition d'une espèce dont les propriétés saillantes prennent l'allure d'un ajout supplémentaire. Je me contenterai ici de mentionner un refrain* contemporain avant d'explorer prudemment la forme d'inhérence qu'Aristote appelle « être dans un sujet » (*en upokeimenō einai*). Dans les deux cas, la maxime des honnêtes

gens, selon laquelle il revient aux moyens de justifier la fin, ne pourra pas s'appliquer. Dans les deux cas, c'est seulement la fin, c'est-à-dire la compréhension d'un rapport extrinsèque avec son essence, qui rend supportables, je l'espère, les moyens un peu hasardeux auxquels j'ai recours. Il n'y aura donc pas d'interprétations judicieuses, voire lumineuses, de l'un ou l'autre auteur. Savez-vous quel marteau l'on prend pour planter un clou ? C'est suffisant comme discours de la méthode.

Quelques mots, juste pour se défaire d'une démangeaison, sur la différence entre être et étant produite par Heidegger dans les écrits postérieurs à *Être et temps*. Cette différence éclipse la scission entre la copule « est », qui sied aux prédicats auxquels l'étant s'identifie entièrement, et le verbe « avoir » qui au contraire unit partiellement l'animal humain (pardon : le *Dasein*, l'Être-là) à l'être, c'est-à-dire à son essence ; ou mieux, qui unit l'Être-là à son essence dans l'exacte mesure où il la tient également à distance de lui. Si l'étant *est* Y et Z, et se résout entièrement en Y et Z, *il y a* donation d'être aux vivants de notre espèce. *Es gibt*, littéralement « ça donne[10] », écrit Heidegger. Et quelque chose qui se donne entre dans la possession transitoire et instable de ceux qui le reçoivent. L'animal auquel l'être est donné, ne coïncide pas complètement avec l'être, n'*est* pas cet être, mais doit se contenter de l'avoir. Nous pourrions aussi dire, nous souvenant de la forme plus archaïque et durable du verbe « avoir », *mihi aliquid est*, que l'essence est *à* nous, *auprès* de nous, *avec* nous. À l'être conviennent les prépositions, pas la copule. D'autant plus si, comme l'écrit Heidegger, nous « faisons usage » de l'être qui se donne à nous (Heidegger 1981, p. 84). L'usage de l'essence, puisqu'il présuppose une

10 *Es gibt* est généralement traduit par « il y a ». La traduction consacrée par l'usage éclipse le sens de donner du verbe *geben*.

non-identité familière avec la chose utilisée, n'est pas exprimé par l'inclusion dévorante d'un prédicat par un sujet grammatical, mais uniquement par des connexions prépositionnelles indirectes et changeantes. Lisons quelques lignes :

> « Nous appartenons à l'être tout en ne lui appartenant pas. Nous séjournons dans le domaine de l'être sans être pour autant directement admis en lui, tels des apatrides dans leur patrie la plus propre, si toutefois nous sommes en droit d'appeler ainsi notre propre essence » (Heidegger 1981, p.117).

L'essence est une « patrie » à laquelle nous n'adhérons jamais complètement, un lieu habituel dans lequel nous nous sentons parfois mal placés, désorientés, étrangers, bref « sans patrie ». La conversion proverbiale du *Heimliche* en *Unheimliche*, du familier en inquiétant, intéresse avant tout une essence que nous ne sommes pas, mais que nous avons. Plutôt que d'une conversion, forcément diachronique, il faudrait parler de la présence simultanée de la protection et du danger au sein des propriétés essentielles qui nous appartiennent : le vivant qui a le langage est protégé par la même compétence sémantique et syntaxique que celle qui le met en danger ; n'est vraiment effrayant que ce qui devrait le rassurer ; quand il parle, il est « sans patrie dans sa propre patrie ». Nous *habitons* notre essence : le verbe « habiter », du reste, dérive de « avoir ». Et tels des locataires indélicats, nous sommes toujours passibles d'expulsion. L'essence où séjourne le *Dasein*, bien qu'étant sa dotation *a priori* (quelque chose qui *lui est donné* depuis le commencement) est cependant conjointe au *Dasein* par une synthèse. La synthèse *de l'*a priori est le loyer exigé des animaux humains pour « séjourner dans le domaine de l'être sans être directement admis en lui ».

Cette brève digression sur un thème heideggérien répandu et répété durant les années de notre mécontente-

ment, parfois banni des conversations, permet de formuler une question générale, indépendante de Heidegger, sur laquelle je n'ai pas de jugement à porter, mais qui me semble incontournable. La voici : à quelles conditions grammaticales, logiques, voire éthiques, une relation bâtie sur le verbe « avoir » devient-elle *symétrique* ? Quand pouvons-nous soutenir, sans sombrer dans le ridicule, que si X a Y, alors Y a X à son tour ? La réflexion de Heidegger sur l'essence de l'animal humain suscite indirectement des interrogations de ce genre. L'être qui est à nous, avec nous, auprès de nous, en bref l'être que nous avons, semble être aussi, en même temps, une puissance *à* laquelle nous sommes, *avec* et *auprès de* laquelle nous sommes, donc une puissance qui nous a. La relation avec l'*héteros autós*, l'autre soi-même dans lequel prend forme l'essence qui définit le primate *Homo sapiens*, est une relation de simple appartenance, jamais symbiotique, mais peut-être est-elle aussi une relation bilatérale ou symétrique. Le Moi qui s'adjoint une *ousía* seulement possédée, est censé être possédé par cette *ousía* qui fait de lui un Moi. Le risque d'avaliser une théologie prêt-à-porter* est cependant très insidieux : nous avons pour un temps le dieu (l'être, le destin, etc.) qui nous a depuis toujours. Aussi pour déjouer une telle menace, il est utile de tracer une ligne de démarcation provisoire et très profane, qui sépare la possession symétrique de la possession asymétrique.

En attendant un critère plus raffiné et plus convenable, j'en propose un vraiment trivial. Sont asymétriques les énoncés pour lesquels on peut employer aussi bien « a » que « est », même si on leur attribue une signification très différente : par exemple, « Mario a une taille remarquable » et « Mario est très grand ». Dans le premier cas, on relève la non-identité de Mario avec sa taille ; dans le second, on inclut totalement le prédicat dans le sujet : mais le seul fait qu'il y ait deux cas nous pousse à tenir « la taille a Mario » pour

un énoncé saugrenu, ou simplement amusant. Sont symétriques, au contraire, les énoncés dont les termes principaux ne peuvent être réunis que par le verbe « avoir », jamais par la copule : par exemple « Mario a le langage », « l'animal humain a un monde ». Précisément parce qu'il serait absurde d'affirmer « Mario est le langage », ou « l'animal humain est le monde », l'inversion de la relation devient vraisemblable, et peut-être fécond : « le langage a Mario », « le monde a l'animal humain ». Là où il n'y a qu'une appartenance, elle ne peut être que réciproque. Si c'est la nature invariante de notre espèce qui est en cause, la partie est rapidement jouée : lorsque l'on pense, comme c'est mon cas, que l'*Homo sapiens* a, et n'est pas, sa nature ou son essence, il s'ensuit, selon le critère trivial que l'on vient de suggérer, que cette essence, irréductible au *statut* de prédicat, a l'*Homo sapiens*. Nous ne cessons d'appartenir à la nature qui nous appartient : la symétrie règne sans partage.

5.5 *Qualités et conditions qui sont dans un sujet.*

L'essence qu'un vivant donné se contente d'avoir ne peut être *dite de* ce vivant. Comme c'est le cas pour les idées (cf. *supra* §§ 4.1 et 4.7), une essence qui n'est que possédée résiste à faire fonction de prédicat. Cette remarque nous est familière, voire évidente. Il est moins évident de se demander si, malgré de nombreux indices contraires, ce n'est pas plutôt la seconde forme d'inhérence envisagée par Aristote dans les premiers chapitres des *Catégories* qui rend justice à la nature de l'animal humain : « être *dans* un sujet ». Lisons un passage célèbre où sont distingués se dire-de, *kath' upokeiménou léghesthai*, et être-dans, *en upokeiméno eínai*. Il suffit de savoir que *sont dits de quelque chose* les termes destinés à désigner l'espèce et le genre (« homme », « animal »), ou les qualités universelles (« doux », « bipède »), alors que *sont dans quelque chose* les propriétés plus

ou moins accidentelles, en tout cas non attenantes à l'essence de l'être examiné, dont témoignent par exemple les mots « enrhumé » et « philologue ». Aristote écrit :

> « Parmi les étants, les uns se disent d'un certain sujet, mais ne sont dans aucun sujet : par exemple, homme se dit d'un sujet, tel homme, mais n'est dans aucun sujet. D'autres, en revanche, sont dans un sujet, mais ne se disent d'aucun sujet (par "dans un sujet" j'entends ce qui, tout en n'étant pas dans quelque chose à la façon d'une partie, est incapable d'être à part de ce en quoi il est). Par exemple, telle grammaire particulière est dans un sujet, l'âme, mais ne se dit d'aucun sujet […] » (Aristote, *Cat.*, 1a20-27).

Ce qui est *dans* nous, et qui ne peut pas être dit *de* nous, n'est pas une « partie » toujours amputable, mais une condition innée (la peau claire) ou acquise (la grammaire), qui ne se laisse pas déduire de l'organisme où elle siège. Une propriété qui est *dans* un sujet, par exemple la science, est parfois également dite *d*'un sujet, mais, voilà le point, pas du même sujet : la science qui est *dans* Francesco est dite, c'est-à-dire prédiquée, *de* la biologie moléculaire. On dit de la biologie moléculaire qu'elle est une science, certainement pas de Francesco à qui appartient la science. Quand on rencontre le genre d'inhérence représenté par « Y est dans X », l'impossibilité d'appliquer à X la définition de Y saute aux yeux. Si j'affirme que la rougeole et la gentillesse sont *dans* le pauvre Francesco, puis que je précise doctement ce qu'est la rougeole et quels sont les signes de reconnaissance de la gentillesse, je n'aurai rien dit sur la manière d'être de Francesco. Il manque, en somme, un passage entre l'*ousía* de la chose possédée et l'*ousía* du possesseur. Ce passage est garanti, en revanche, lorsque prévaut le se dire-de. Encore Aristote :

> « Il est clair, d'après ce que nous avons dit, que le prédicat doit être affirmé du sujet aussi bien pour le nom que pour

la définition. Par exemple, homme est affirmé d'un sujet, savoir de l'homme individuel : d'une part le nom d'homme lui est attribué puisque l'on attribue le nom d'homme à l'individu ; d'autre part, la définition de l'homme sera aussi attribuée à l'homme individuel, car l'homme individuel est à la fois homme et animal. Il en résulte donc bien que nom et notion seront également attribués au sujet. Quant aux êtres qui sont dans un sujet, la plupart du temps ni leur nom, ni leur définition ne sont attribués au sujet. Dans certains cas cependant, rien n'empêche que le nom ne soit parfois attribué au sujet, mais pour la définition, c'est impossible : par exemple, le blanc inhérent à un sujet, savoir le corps, est attribué à ce sujet (car un corps est dit blanc), mais la définition du blanc ne pourra jamais être attribuée au corps » (Aristote, *Cat* 2a19-34).

Venons-en à présent à l'hypothèse qui me tient à cœur. « Être dans un sujet », toujours en suivant Aristote, rime avec « avoir ». Dans le livre delta de la *Métaphysique*, compte rendu précis du lexique philosophique, on lit : « *être dans quelque chose* a des significations semblables et correspondantes à *avoir* » (Aristote, *Met.*, V, 1023a23-25). L'être-dans indique l'emplacement logique et biologique des conditions qu'un animal particulier a (et n'est pas) : jamais détachables de cet animal, elles l'imprègnent comme des réalités effectives, capables de bousculer et d'engourdir. Elles ne partagent donc pas la pauvreté ontologique des prédicats universels qui se disent *d'*un sujet. Rien ne correspond au nom d'une espèce, « chien » ou « homme » par exemple, alors que la rougeole et la gentillesse, qui sont *dans* Francesco précisément et uniquement parce que Francesco les *a*, peuvent revendiquer la même consistance qu'une météorite ou un baiser. Si l'animal humain *a* son essence, alors cette essence *est dans* lui. Mais si elle *est dans* lui, l'essence de l'animal humain s'élève au rang d'*ens realissimum,* au lieu de rester une abstraction mentale ou un expédient

épistémologique. Les prérogatives essentielles qui *sont dans* nous, se présentent sous les traits d'un ajout synthétique (contrairement aux prédicats *dits d'*un sujet, toujours analytiques), un ajout auquel on participe, un ajout qui nous contamine et dont on use chaque fois de nouveau.

L'hypothèse que je soutiens affirme ceci : l'*ousía* que le vivant parlant *a*, et avec laquelle il ne coïncide jamais pleinement, est *dans* le vivant parlant. L'« être à », ossature du verbe « avoir », se transforme sans forçage en l'« être dans » aristotélicien. Au tout début de ce parcours (cf. *supra* § 1.4), on constatait que la préposition « à », présente dans le syntagme « être à », pouvait légitimement être substituée par un grand nombre d'autres prépositions : « être avec », « être pour », « être entre », mais aussi, et c'est ce qui nous importe à présent, « être dans ». La composante résolument potentielle de notre essence contribue aussi à renforcer l'hypothèse que nous discutons. Facultés et dispositions innées, loin d'être des prédicats attribuables au sujet, constituent plutôt des ressources qui progressent dans le sujet comme une fièvre continue, certainement pas comme des parties circonscrites et détachables. Mario n'*est* pas la faculté d'éprouver du plaisir ni la disposition à l'ennui, mais il les *a* ; aussi bien la faculté que la disposition ne sont pas *dites de* Mario, mais *sont dans* Mario. Le pouvoir de parler et celui de se souvenir sont *réels*, en tant que qualités physiologiques (même neuronales) d'un organisme vivant, mais pas actuels, étant donné qu'ils persistent comme pures virtualités, restant donc incommensurables aux actes verbaux et mnésiques particuliers qu'ils permettent. Le dire-de vaut pour tout ce qui, bien que n'étant pas réel (l'espèce « chien » n'a pas d'existence), exhibe toutefois les caractères de l'actualité. Seul l'être-dans s'applique à ce qui est réel, mais pas actuel. Lui seul s'applique donc aux différents spécimens de *dúnamis*, puissance, qui peuplent l'essence de l'animal humain.

J'anticipe deux objections, pertinentes mais pas rédhibitoires. Pour Aristote, dira-t-on, l'être-dans est une forme d'inhérence qui intervient uniquement si on s'intéresse aux compétences et aux affections *accidentelles* d'un sujet donné, et pas à sa nature invariante. La seconde objection est particulièrement incisive. L'être-dans aristotélicien est caractérisé, dit-on, par la différence inaliénable entre la définition de la propriété Y qui est dans X, et la définition de X : comment concilier cette différence avec l'hypothèse selon laquelle c'est précisément l'ensemble des propriétés qui devrait définir X, c'est-à-dire l'essence de X, qui est dans X ?

Je vais tenter de répondre, en rappelant toutefois que l'être-dans aristotélicien fait ici office de marteau pour planter notre clou : rien d'autre qu'un instrument conceptuel à utiliser pour éclairer peu ou prou la condition d'un vivant qui a, et n'est donc pas, l'essence qui le caractérise. En ce qui concerne la première objection, je remarque ceci : si elle est possédée et seulement possédée, l'essence de l'espèce *Homo sapiens* ressemble fatalement à un supplément que le Moi doit s'adjoindre chaque fois de nouveau par une synthèse. La connexion du Moi avec l'*ousía* immuable qui en fait un Moi est contingente et accidentelle, précisément parce qu'elle est synthétique. Cette contingence, ou le caractère fortuit, de la relation établie par l'animal humain avec sa nature invariante explique et justifie l'inclusion de cette nature dans le catalogue des choses qui *sont dans* un sujet et *ne sont* jamais *dites d'*un sujet. Ce n'est pas évidemment pas l'essence qui est accidentelle, mais sa jonction avec le vivant auquel elle est inhérente ; ce ne sont ni la faculté du langage ni la néoténie qui sont accidentelles, mais le fait qu'elles soient unies à nous par le verbe « avoir ».

Je me défends maintenant contre la seconde objection, plus insidieuse. Il est bien vrai que, pour Aristote, altérations et vertus *sont dans* un sujet, par exemple la sciatique et la maî-

Licence eden-142-2659576-PROD1007987351 accordée le 12 septembre 2021 à myriam tonelotto

trise de l'algèbre, dont la définition est radicalement différente de celle qui convient au sujet qui les accueille. On l'a vu : savoir ce qu'est la sciatique dont souffre Mario, n'est d'aucun secours pour comprendre ce qu'est Mario. En outre et par-dessus tout : les conditions qui sont *dans* nous contribuent parfois à composer l'essence d'autres espèces vivantes, de la tique ou du dieu, comme d'ailleurs celle d'innombrables objets inanimés, du mimosa au pavé. Tout à fait d'accord, je le répète. Mais comment allons-nous en extraire que l'animal humain a avant tout son essence, c'est-à-dire les prérogatives et les facultés qui le définissent, une fois admis sans trop de peine qu'il a souvent une sciatique et très rarement la maîtrise de l'algèbre ? Si X a Y, il est inévitable que Y, la chose possédée, soit *dans* X, dans le sujet possesseur. Cela vaut aussi pour l'essence, c'est-à-dire pour ce qui à première vue semble plus éloigné de être-dans et consonner davantage avec se dire-de. Qu'en est-il, dans ce cas anomal et pourtant habituel, de l'impossibilité d'appliquer la définition de Y, des conditions essentielles qui sont *dans* l'animal humain, à X, à cet animal humain là ?

Il va de soi que le primate supérieur *Homo sapiens* est défini par l'essence qu'il *a*. Il est donc défini par la faculté du langage, par le corps polyvalent, par la néoténie, par le manque d'instincts spécialisés, par un surplus de potentialités inactualisables, et ainsi de suite. Rien que l'on puisse comparer à la sciatique ou à la maîtrise de l'algèbre. Toutefois, la sciatique et la faculté du langage ont en commun le mode d'inhérence au vivant qui les a : toutes les deux sont *dans* ce vivant. L'animal humain n'est pas identique à la sciatique occasionnelle qui le tourmente, mais, attention, il n'est pas davantage identique à la faculté du langage, qui en revanche le définit en long et en large. Décisive est la relation extrinsèque, fondée précisément sur la non-identité, qui conjoint l'*Homo sapiens* et son *ousía*. Une *ousía* extrinsèque

procure, bien sûr, une définition exhaustive de notre espèce, mais une définition elle-même extrinsèque, à laquelle les membres de l'espèce peinent toujours à s'identifier. D'une essence que nous nous approprions par une synthèse découle forcément un portrait de notre manière d'être au monde qui ne nous correspond pas totalement. Un habit trop serré ou trop large, en tout cas disproportionné. Soyons attentifs : c'est seulement le rapport extrinsèque à l'essence qui néanmoins le définit qui instaure un écart entre l'animal humain et la définition de cette essence. Les traits distinctifs de la faculté du langage et de la néoténie semblent ne pas concerner le vivant qui les a, parce que, les ayant, il n'est pas consubstantiel à la faculté du langage ni à la néoténie. La propriété logique de la non-identité est ici transitive : l'*Homo sapiens*, n'étant pas identique à son essence, est a fortiori non identique à la définition de cette essence. Si on préfère les phrases difficiles à prononcer : il n'est pas défini par ce qui définit les conditions qui le définissent.

La nature invariante qui convient à l'animal humain, et qui est *dans* lui, a donc quelque chose en commun avec la sciatique et la maîtrise de l'algèbre. Les prérogatives saillantes qui composent cette nature, ne faisant pas qu'un avec l'animal humain, prennent l'aspect de prérogatives relatives à une autre espèce. Elles ne le sont pas, certes, mais ne peuvent pas ne pas y ressembler. La faculté du langage est trop imparfaite pour être l'apanage de dieu, et trop sophistiquée pour l'être de la tique : mais l'animal humain, qui en est le seul possesseur, l'*expérimente* comme une puissance indépendante ou, justement, comme si elle était la ressource d'une espèce totalement différente. Le défaut de symbiose du vivant parlant avec son essence assigne à cette essence quelques traits inessentiels, c'est-à-dire accidentels et impertinents. Ou mieux : en fait une essence à valence libre, apparemment non assujettie à un animal particulier.

En style télégraphique : l'essence du vivant parlant est constituée de la relation de non-identité qui l'unit à sa propre essence ; la définition du vivant parlant gravite autour de l'écart que le vivant conserve par rapport à sa définition. La non-identité et l'écart font partie intégrante du verbe « avoir ». Le verbe « avoir » exprime la *modalité* fondamentale et omniprésente de la pensée verbale : un écart tissé de non-identité, précisément. Il exprime donc la modalité qui se trouve au fondement du ternaire des modalités usuelles : contingence, réalité, nécessité. Lorsque l'on veut décrire l'essence qu'*a* le vivant parlant, on peut renoncer à tout, sauf à la *tonalité modale* inscrite dans ce « a ». Quelles que soient nos propriétés essentielles, quelle que soit la définition la plus adaptée, il faut maintenir la valeur essentielle et définitoire de la relation de non-identité qui nous lie à ces qualités et à la définition qui en résulte. Dans l'évangile matérialiste, chiffonné et truffé de coquilles, il est écrit : au commencement était la modalité de l'avoir, l'avoir en tant que modalité.

5.6. *Tenir à distance ce que l'on possède*

« Avoir » signifie participer à ce que l'on a. On a déjà longuement discuté de la participation, de ses fonctions et de ses procédés variés (cfr. *supra*, §§ 4.1 e 4.2). Je rappelle simplement qu'au lieu de masquer le fossé entre possesseur et chose possédée, elle l'exhibe et s'y installe. Elle ne réduit nullement ce fossé, et pourtant elle le rend franchissable. La participation à son essence culmine dans la saisie de cette essence aux fins d'usage. Participer n'est rien d'autre que de faire usage de facultés et de pulsions jamais complètement familières, semblables plutôt à un supplément extrinsèque. La participation effectue la synthèse *de l'*a priori, à savoir l'annexion ininterrompue, mais nullement linéaire, des propriétés innées qui définissent notre espèce. Le verbe grec *échein*, « avoir », donne

naissance au composé *metéchein*, « participer ». Ne croyons pas cependant que le second terme soit un appendice servile du premier. Sans le verbe d'action *metéchein*, on n'aurait plus de nouvelles du verbe d'état *échein*. La dépendance réciproque entre usage et possession est stricte. De plus : la possession, consacrée par *échein*, est mise en lumière exclusivement par l'usage, exprimé par *metéchein*, qui semble à tort n'arriver qu'ensuite. Reprenant un thème déjà récapitulé, je chercherai à montrer maintenant que la participation n'épuise pas le rapport de l'animal humain à l'essence dont il dispose. Avoir signifie, c'est vrai, participer à ce que l'on a, mais ce n'est pas que cela.

Le vivant qui se limite à avoir l'essence dont il est forgé, doit se l'approprier par une synthèse. L'objet de l'appropriation synthétique, qui est justement la nature invariante de ce vivant, paraît très connu et toutefois étranger, impondérable parce qu'indépendant, parfois menaçant. La synthèse adjoint à X un Y qui, n'étant pas déjà contenu dans le premier, ne manque pas de le surprendre et de le troubler, voire de l'effrayer, à la manière brusque du visiteur inattendu. En plus d'y participer, l'animal qui a et n'est donc pas son *ousía*, ne peut se dispenser de la *tenir à distance*. Aussi, la participation à l'essence, donc l'usage qu'on en fait, est déjà une forme de protection contre l'essence : il faudrait imaginer une *méthexis* méfiante et circonspecte, prête à repousser le danger caché dans les facultés qu'elle cible. Et inversement, la recherche de protection implique toujours l'usage des qualités d'où provient la menace ; le remède n'apparaît que dans la participation à ce qui inquiète. Le verbe « avoir », *échein*, met au monde aussi un autre composé, *katéchein*, « contenir[11] ». De lui aussi il est inséparable et, en fin de

11. *Trattenere.* Nous traduisons le plus souvent par « contenir », dans le sens de « retenir/maintenir ».

compte, indistinct. *Échein*, *metéchein*, *katéchein* : trois synonymes, chacun d'eux étant le porte-parole autorisé de ses deux complices. Restons sur le dernier arrivé, ce « contenir » qui concentre sur lui aussi bien son frère jumeau « participer » que leur géniteur putatif « avoir ».

Le syntagme « synthèse *a priori* », s'il est paraphrasé comme « synthèse *de l'*a priori » afin de désigner l'opération par laquelle l'animal humain s'approprie ses prérogatives essentielles, recèle un traité complet des passions : rancune, enthousíasme, peur, audace, honte, et ainsi de suite. Pourquoi cette collection de tonalités affectives trouve-t-elle facilement place dans une expression, « synthèse *a priori* », d'une sobriété sans égal ? La réponse est intuitive, fondée qu'elle est sur des observations déjà remâchées. L'essence qu'il faut s'annexer comme un ajout supplémentaire revendique un haut degré d'indépendance par rapport au vivant dont elle est l'essence. Elle joue naturellement le rôle de l'hôte séduisant, mais aussi celui du chef d'atelier arrogant. La faculté du langage, la néoténie, le corps polyvalent, répondent à des impulsions autonomes, discordantes, potentiellement destructrices. Un *héteros autós*, un autre soi-même ? Oui, mais un *héteros autós* parfois amical, souvent hostile, à tout le moins insondable.

Tout ce qui s'adjoint à l'animal humain grâce à la synthèse *de l'* a priori est instable, démesuré, peu enclin à se laisser intégrer une fois pour toutes. L'audace avec laquelle nous nous en emparons et y participons n'est jamais exempte d'une perplexité teintée de crainte. L'enthousíasme pour la possession du langage, l'*andante con brio* qui accompagne l'énonciation, c'est-à-dire « l'acte même de produire un énoncé » (Benveniste 1970, p. 80), va de pair avec la rancœur éprouvée devant l'impossibilité de se détacher du langage, de se le représenter depuis l'extérieur, de parler d'une manière sensée des limites auxquelles il est soumis. L'essence que nous avons, unie à nous par une seule synthèse, ne cesse

d'obéir à sa loi de gravitation particulière, marquée par la chute et la culbute. L'excentricité du primate *Homo sapiens* peut se transformer à chaque instant en mouvement centrifuge omnidirectionnel catastrophique. La relation extrinsèque avec notre *ousía*, avec la nature invariante qui nous appartient, inclut toujours la tentative, le plus souvent réussie, de faire obstacle à cette loi de gravitation indéchiffrable et d'inhiber ce mouvement centrifuge latent. L'animal humain doit contenir, *katéchein*, le déploiement complet des qualités fondamentales qu'il possède. Je ne contiens que ce que j'ai, j'ai seulement ce que je contiens.

Ni symbiotiques ni consubstantielles, nos prérogatives essentielles ont parfois l'air d'un poids à soutenir. Un poids apprécié, auquel nous ne renoncerions jamais, pourtant lié à quelque chose d'encombrant, qui se tient en équilibre précaire et exige une posture adaptée de celui qui le supporte. Dans le livre delta de la *Métaphysique*, Aristote consacre un chapitre aux différentes acceptions du verbe *échein*, « avoir ». La dernière de ces acceptions, mais non la moindre, est surprenante et d'un intérêt extraordinaire. Elle allie la notion même de possession à la capacité du possesseur de supporter le fardeau que constitue la chose possédée. Quand un vivant de notre espèce en fait preuve, une capacité de ce genre mérite sans aucun doute le nom de *phronesis*, de sagacité pratique, de maestria dans l'action avec le doigté requis par les circonstances. Lisons quelques lignes :

> « On dit encore d'une chose, qui en empêche une autre de se mouvoir, ou d'agir selon sa tendance, qu'elle a ou retient cette chose. Ainsi, l'on dit des colonnes qu'elles ont ou retiennent les masses énormes qu'elles supportent. C'est de même encore que les poètes imaginent qu'Atlas a ou tient le Ciel sur les épaules, sans quoi il tomberait sur la Terre, selon le système de quelques physiologues » (Aristote, *Met.*, V, 1023a17-21.

L'animal humain, en se contentant d'avoir son essence, soutient et contient les facultés qui exercent une pression sur sa vie, de la même façon que les colonnes soutiennent et contiennent les charges qui pèsent sur elles. L'animal humain maintient en équilibre un ensemble de dons naturels qui, livrés à eux-mêmes, tendent à s'écrouler sous l'emprise d'un mouvement chaotique. Atlas n'a son essence que dans cet univers dont il prévient la chute. Dans ce passage d'Aristote, haut en couleur et presque narratif, ne subsiste plus aucune différence entre « avoir » et « contenir ». L'*échein*, qui provoque le danger, se manifeste au même moment, en tant que *katéchein*, comme la force qui contient et atténue le danger. Et puisque contenir les poids, dans le cas de la colonne, ou l'univers entier, dans le cas d'Atlas, est une manière de participer à ce qui demeure pour toujours hétérogène et non consubstantiel, en l'occurrence aux poids et à l'univers, ce « contenir » comme résolution de « avoir » est aussi *méthexis*, participation.

Je résume. L'absence de compénétration de l'animal linguistique et de son essence entraîne que cet animal tient à distance et délimite les conditions essentielles qui néanmoins le définissent. Il n'est pas de prérogative saillante d'*Homo sapiens* qui ne tende à renverser le vivant auquel elle est inhérente. Se défendre de sa propre essence est une manière étonnante de l'avoir et d'y participer. Charles S. Peirce recommandait de reconnaître, et d'apprécier comme méritoire, les « signes par contraste », à savoir les signes qui ne se réfèrent à un objet qu'en vertu d'une réaction polémique à ses qualités spécifiques (Peirce 1931-1958, § 2.276). La nature humaine est révélée avec une précision extraordinaire par les « signes par contraste » qui lui correspondent le plus, c'est-à-dire par les mesures que prennent les membres de notre espèce pour s'en protéger. *Katéchein* – contenir – parent avisé de *échein* – avoir – est le « signe par contraste » qui met

en évidence les facultés et les tendances dont il endigue la dangerosité : tandis qu'il l'endigue, parce qu'il l'endigue. Une dangerosité, soit dit encore une fois, provoquée uniquement par le fait que nous ne sommes pas ces facultés et tendances, mais que nous les avons.

L'animal qui *a* le langage, solidaire d'Atlas que célébraient les poètes grecs, ne fait que soutenir un univers syntaxique et sémantique qui « sans quoi tomberait sur la terre ». Tout locuteur doit tenir à distance la propension de la pensée verbale à basculer dans la régression à l'infini : un discours sur le discours à peine prononcé, puis un discours sur le deuxième discours, puis un autre encore à une plus grande puissance, et ainsi de suite, sans aucune issue ; ou une condition qui, si elle explique un phénomène donné, doit être à son tour expliquée par une autre condition de niveau supérieur, laquelle exige aussi une explication adéquate, etc. Présenté ainsi, dira l'expert à son retour de Yale, il n'y a rien de différent d'avec les jeux des enfants qui s'entêtent à demander le « pourquoi » de la réponse à n'importe quel « pourquoi » antérieur. Précisément : notre forme de vie est une affaire qui concerne les enfants, pas l'expert. Le parlant, en outre, ne cesse de tenir à distance deux dérives opposées et complémentaires, qu'Ernesto De Martino a baptisées « excès et défaut de sémanticité » (De Martino 1977, p.89 *sq.*). L'excès se manifeste par le discours débordant qui fait allusion à tout sans rien dire du tout, dans le radotage encombré de contradictions, de quiproquos, d'équivoques, de non-sens ; le défaut de sémanticité suinte au contraire dans les énoncés dont les signes sont réduits à de simples signaux, impatients de conquérir une correspondance biunivoque avec les choses, décidés à copier l'étiquette sur la marchandise en vitrine ou la danse par laquelle l'abeille indique à ses compagnes le lieu où elles trouveront le pollen. Exemples grossiers, d'accord. Occupons-nous de ce qui importe vrai-

ment : l'animal qui a le langage, précisément parce qu'il l'a et ne l'est pas, doit en atténuer le mouvement centrifuge et saboter la force de gravité à laquelle il est soumis.

Il en va de même, évidemment, pour les autres composantes de notre essence ou nature. L'animal qui *a* les neurones miroirs contient ce poids posé sur sa colonne, en évitant que l'empathie cérébrale ne produise une mimèsis totale des comportements d'autrui. Il déjoue donc le risque que le caractère impersonnel, c'est-à-dire public, de l'esprit humain n'interdise ou ne rende réversible le *principium individuationis*, la construction lente et controversée de la singularité individuelle. L'animal qui *a* la néoténie tient à distance les traits infantiles qui conditionnent pour toute la vie « un nouveau-né constitutivement prématuré » (Portmann 1956, p. 49), en opposant à la désorientation chronique qu'ils suscitent, des règles et des procédures suffisamment rigides pour façonner une niche environnementale, artificielle et pourtant rassurante. Mais assez! Je me rends compte qu'à ne pas contenir pas la force de gravité de la pensée verbale, je commence à céder au désir d'exhaustivité où s'enracine l'excès de sémanticité.

5.7 *Dualismes*

Tel des colonnes qui soutiennent des poids écrasants, Atlas entreprend d'empêcher l'univers, posé sur ses épaules, de basculer et d'être réduit en miettes. Pour suggestives qu'elles soient, ces images ne rendent pas encore compte de la portée anthropologique véritable du *katéchein*, de l'action vouée à contenir les déséquilibres et les destructions augurés par l'essence que nous possédons. Les images proposées par Aristote ne parviennent donc pas à resserrer l'étreinte autour de la signification ultime qui incombe au verbe « avoir » en tant que synonyme de « contenir ». Aussi bien *katéchein*

qu'*échein* affichent toute la puissance dont ils sont dépositaires lorsque sont tenues à distance, du seul fait qu'on les a, deux prérogatives (ou davantage) *inconciliables* entre elles. Il ne suffit pas de conjurer les dangers nichés dans chacune des prérogatives possédées, mais il faut avant tout supporter et adoucir leur incompatibilité éventuelle. Si avoir c'est contenir, et si contenir c'est avoir, le concept monolithique et toutefois bifront qui procède de la pleine convergence de ces verbes apparentés, sauve la face en gagnant d'ailleurs une respectabilité imprévue, dès qu'il s'applique avec succès à une paire de termes antinomiques. Une très courte mention à un problème aussi délicat est contenue dans les lignes qui font immédiatement suite au passage d'Aristote déjà cité : « en ce sens aussi, on dit que ce qui réunit a ou contient les choses qu'il réunit, puisqu'autrement elles se sépareraient, chacune suivant sa propre tendance » (Aristote, *Mét.*, V, 1023a21-23).

Les différentes composantes de notre essence ou nature demeurent unies parce que nous les avons, nonobstant leur propension marquée à se neutraliser et à « se séparer suivant [leur] propre tendance ». Et inversement, la preuve irréfutable que nous avons et ne sommes pas notre nature ou essence est offerte par la coexistence de qualités hétérogènes, incommensurables, réciproquement hostiles. Soit dit en passant : on parle à juste titre de dualisme quand la condition Y entre en conflit avec la condition Z tout en se nourrissant de leur différend. Et le dualisme, nous le savons, est la bête noire des philosophes sérieux. Je voudrais tenter de le défendre de la seule manière acceptable : en montrant son caractère inévitable. Je reformule donc la thèse que je viens d'énoncer, en me servant à présent d'une bête noire tout à fait docile. Toutes les formes de dualismes, peu importe qu'elles soient bien en cour ou camouflés, sont rendues possibles, et peut-être nécessaires, par la relation extrinsèque

que l'animal humain entretient avec les facultés et les prérogatives dont il est imprégné. D'autre part, l'existence de cette relation extrinsèque est attestée justement par les innombrables formes de dualisme dont nous faisons l'expérience et qui, en réalité, pourvoient à l'articulation de l'expérience en général. S'il s'agit d'un cercle, il est cependant vertueux et mérite qu'on lui consacre quelques lignes.

Considérons la première partie du cercle : *le dualisme repose sur l'avoir*. La coexistence de deux propriétés antinomiques, mutuellement exclusives, est justifiée du seul fait que l'animal humain les a et que, les ayant, il maintient un écart permanent avec chacune d'elles. Cet écart permet l'instauration d'une union là où semble régner sans encombre un « défense de se réunir » (pour le dire avec les mots des directeurs de prison). Les prérogatives virtuellement incompatibles ne sont pas *dites du* vivant qui les possède, mais sont *dans* lui. Le vivant X, dans lequel résident les propriétés opposées Y et Z, n'est identique ni à Y ni à Z (de même qu'il n'est pas identique à la sciatique dont il est pourtant détenteur) et, en vertu de cette double non-identité, peut recevoir simultanément aussi bien Y que Z, en contrôlant leur tendance à diverger l'une de l'autre. L'écart avec ses propres qualités essentielles, qui permet et suscite le dualisme, serait aboli par la fusion du sujet et du prédicat prescrite par la copule. Mais on ne trouve aucune trace de la copule quand on examine la relation de l'animal humain avec sa nature invariante. L'association acerbe de l'âme et du corps, pour m'en tenir à l'obsession nullement futile qui a tourmenté ma grand-mère pendant des décennies, devient intelligible, tout en restant mythique, si et seulement si, après avoir reconnu sereinement n'être ni l'âme ni le corps, nous nous résignons à les avoir.

Jamais tranquille ni indolore, la coexistence de polarités belliqueuses, appelée aussi dualisme, dérive de la synthèse *de l'a priori*, c'est-à-dire de l'annexion toujours renouvelée et

parfois imparfaite des ressources innées qui nous caractérisent. Apparaissant comme un ajout supplémentaire, l'essence de notre espèce est vouée à la dichotomie, sillonnée de bifurcations et de déchirures. Le tout premier dualisme, à en croire Kant, est celui qui oppose l'animal humain à sa propre essence :

> « C'est ici le lieu de rendre intelligible le paradoxe que chacun a dû surprendre dans l'exposition de la forme du sens interne (§6) : à savoir, que ce sens interne ne nous représente nous-mêmes à la conscience que comme nous nous apparaissons et non comme nous sommes en nous-mêmes ; [...] nous ne connaissons notre propre sujet que comme phénomène et non dans ce qu'il est en soi » (Kant 1787, AKIII 122, p.130-135).

Sujet seulement phénoménal et sujet tel qu'il « est en soi », faux Moi et vrai Moi : la formation de ces extrêmes antipodaux dépend indirectement du fait, méconnu par Kant, que le vivant parlant a, et n'est pas, soi-même. Le Moi ne peut pas ne pas se dupliquer en possesseur et possédé, substrat qui accueille son essence et essence reçue par une opération de synthèse. La diatribe entre faux Moi (phénoménal) et vrai Moi (essentiel) déforme de manière désastreuse le dualisme effectif et inaliénable mieux symbolisé par le couple possesseur/possédé. On lui reconnaît cependant un grand mérite : elle fournit une description compréhensible de nombreuses scissions mentales pathologiques, en premier lieu de la schizophrénie. Schizophrénique est l'animal humain qui pâtit du dédoublement de soi en un Moi authentique, inconnaissable et caché, et un Moi factice, toujours sous l'emprise du regard et du jugement d'autrui. Le manque d'adhésion du vrai Moi aux actions accomplies par le Moi phénoménal est systématique, comme l'est son indifférence ou sa répugnance pour ce que pense et dit le rival inessentiel. Tandis que le faux Moi s'en remet passive-

ment à la manière dont les autres le représentent, le Moi intérieur et secret revendique une distance insurmontable avec n'importe quelle représentation, et par-dessus tout avec l'autoportrait qu'il ébauche lui-même de temps en temps. Kant était-il atteint de schizophrénie ? Je ne l'exclurais pas. Il est certain, en revanche, qu'il traite comme des données factuelles incontestables de nombreux dualismes (phénomène/noumène, intuition/entendement, catégories/idées, etc.) dont il pourrait rendre raison, si seulement il faisait l'hypothèse que les structures *a priori* dont nous nous servons, à savoir les prérogatives essentielles de l'espèce *Homo sapiens,* sont le point d'application originaire de la synthèse.

Et voici la seconde partie du cercle vertueux : *l'avoir est révélé et garanti par le dualisme*. Si la condition Y, élément important de notre forme de vie, n'était pas réfractaire voire opposée à la condition Z, qui qualifie aussi cette forme de vie, on pourrait croire que nous ne faisons qu'un avec Y et avec Z. Au contraire, justement parce qu'entre les deux conditions existe une relation d'extranéité partielle et de conflictualité latente, il ressort clairement que nous les *avons*. Tenir ensemble un couple d'éléments hétérogènes, comme le sont Y et Z, rend impossible l'identification à l'un ou à l'autre, et davantage encore aux deux à la fois. L'animal humain comprend qu'il *a* (et donc qu'il n'est pas) l'attribut essentiel Y seulement lorsqu'il s'avise que faute d'être retenu, Y se séparerait de l'attribut non moins essentiel Z, lui aussi enclin à se disjoindre de Y. Le dualisme, qu'il soit suprêmement réel ou imaginaire, révèle toujours le lien extrinsèque, c'est-à-dire synthétique, qui nous relie à notre nature invariante. L'expérience vécue d'avoir son essence, aussi indubitable qu'un genou écorché, est suscitée par la cohabitation, en nous, de facultés et de tendances séparées, inhomogènes, voire opposées. L'expérience vécue de l'avoir est par conséquent une expérience vécue du contenir.

Un exemple tiré du Kant traditionnel. Dans le paragraphe 76 de la *Critique de la faculté de juger*, il affirme qu'il est pour nous « absolument nécessaire de distinguer la possibilité et la réalité des choses » parce que dans notre nature coexistent « deux éléments tout à fait hétérogènes, l'entendement pour les concepts et l'intuition sensible pour les objets qui leur correspondent » (Kant 1790, §76, p.216). La modalité du réel est l'affaire de l'intuition, celle du possible revient exclusivement à la pensée verbale. Commentaire pratiquement obligatoire : la coexistence des « deux éléments tout à fait hétérogènes », d'où découle la distinction entre les modalités, démontre avec autorité que nous avons, et ne sommes pas, l'intuition sensible et l'entendement discursif. Ou encore, mais c'est la même chose, que les formes de l'intuition et les catégories de l'entendement sont unies à nous par une synthèse. Le dualisme, on le disait à l'instant, annonce et démontre l'avoir.

Autre exemple académique : la dichotomie cartésienne entre *res cogitans* et *res extensa*, pensée sans parties et matière infiniment divisible. Pour Descartes, l'esprit est indépendant du corps parce qu'il aurait pu exister sans lui, tout comme le corps n'aurait pas besoin de l'esprit pour conduire sa propre vie : « il suffit que je puisse concevoir clairement et distinctement une chose sans une autre, pour être certain que l'une est distincte ou différente de l'autre » (Descartes 1641, p.185). L'union de l'esprit et du corps, bien qu'étant assurément réelle, n'est pourtant pas nécessaire ; elle est *a priori*, mais synthétique. Constatant que l'extension est indifférente ou contraire à la pensée, et vice-versa, Descartes en conclut que nous *avons* l'extension et la pensée. Le dualisme esprit/corps est de toute évidence dépourvu de fondement : soit dit pour ne pas se mettre trop à dos les amateurs de sciences cognitives. Se trouve cependant fondé au plus haut point ce que ce dualisme inconsistant met en lumière malgré

lui : la relation, extrinsèque parce qu'établie sur l'avoir, qui unit l'animal humain à son essence.

Une description phénoménologique de notre commerce quotidien avec des dualismes de toutes sortes (esprit et corps, tréfonds psychologiques et réalités sociales, biologie et culture, artificiel et naturel, historique et inné, etc.) devrait réserver une place d'honneur à la propension spontanée, presque irrépressible, à *s'identifier* sans réserve à un seul des deux pôles opposés. Le vivant aux prises avec la coexistence des propriétés incompatibles Y et Z s'identifie à la propriété Y, comme si c'était un attribut consubstantiel que lui assigne la copule « est ». Fort de la symbiose apparente avec un des antipodes, ce vivant se réfère à l'autre antipode comme à quelque chose qu'il a. Dans la sixième et dernière de ses *Méditations métaphysiques*, Descartes postule que l'Ego, indiscernable de la pensée, *a* alors, en tant qu'il *est* un Moi pensant, aussi une *res extensa*, c'est-à-dire un corps. Un anticartésien de métier prendra le contre-pied : il s'identifiera à son corps apathique et, fier d'*être* une entité matérielle, reconnaîtra *avoir* la pensée verbale et, pourquoi pas, une âme éternelle. Le psychologue de comptoir considère que nous *sommes* notre monde intérieur tourmenté, sauf à *avoir* tel ou tel rôle social. Dans des moments d'acédie, il m'arrive de penser le contraire : je *suis* un grumeau de relations sociales qui *a* la nostalgie brève et des remords durables.

Subreptice mais coutumière, l'identification est notre manière d'imaginer à tort échapper à un dualisme qui, en réalité, nous colle plus que jamais aux basques. Et c'est aussi l'expédient qui concède à l'avoir un droit partiel de citoyenneté : le Moi, convaincu d'être une partie de son essence, admet toutefois en avoir une autre partie, et l'avoir seulement. L'identification à une propriété de notre nature invariante semble abolir tout écart avec elle, en amendant l'aspect extrinsèque, ou supplémentaire, que l'avoir lui

confère. Imprudemment dégagée du bourbier de la synthèse, la propriété en question peut enfin se targuer du rang de propriété analytique. À bien y regarder, toutefois, l'identification la plus vigoureuse est rendue précisément possible par la relation extrinsèque, fondée sur l'écart institué par le verbe « avoir ». Je ne peux m'identifier qu'à une propriété essentielle avec laquelle je ne coïncide jamais tout à fait. C'est la non-identité de X et de Y, attestée par l'énoncé « Y est à X », ou par son héritier « X a Y », qui sollicite l'identification du sujet X à la faculté Y. Il n'y a pas d'identification quand la copule « est » s'applique : si celle-ci élude l'écart qu'avoir emporte avec soi, elle n'organise pas non plus un élan fusionnel. L'identité entre sujet et prédicat est un constat, pas un désir ni une conquête. Seul celui qui n'est pas Y, mais qui l'a, peut se plonger complètement en Y, le prenant pour un équivalent de soi-même. Le sosie nous émeut parce qu'il reste toujours un étranger.

Je conclus. Le sujet de l'avoir, semblable aux colonnes surchargées dont parle Aristote, contient des prérogatives innées qui ne sont pas en équilibre et qui tendent à se séparer. Ce *katéchein* sans galons, coincé dans les discours les plus ressassés et les actions les moins mémorables, récapitule l'anthropogenèse. Il résume le processus de formation de notre espèce. L'effort peu voyant de préserver la coexistence de facultés et de tendances hétérogènes est une commémoration pré-figurative, ou une préfiguration commémorative, puisqu'il renvoie avec la même force au « il était une fois » originaire et au « encore une fois » du futur proche. Empêcher les pôles antinomiques de s'annuler caractérise à la fois les débuts de *l'Homo sapiens* et sa manière de vivre habituelle. Le zèle déployé pour tenir les dualismes à distance reste toujours à l'ordre du jour, car il n'est jamais suivi d'un développement pacifique qui le laisse derrière lui comme un antécédent désormais archivable. Le monisme authentique

auquel peut aspirer un penseur matérialiste réside précisément dans l'activité constante et indivisible par laquelle nous garantissons la coexistence des qualités divergentes qui nous appartiennent, mais aussi leur interaction jamais dénuée de frictions. Est moniste la possession unifiée de propriétés dissonantes et parfois antithétiques. Est moniste un vivant dont l'essence consiste en premier lieu à avoir sa propre essence. Est moniste, précisément, l'avoir sur lequel reposent les dualismes et qui est révélé par les dualismes.

5.8. *La double nature du Christ.*

Plutôt que de tirer les conclusions de l'ensemble du chapitre, j'ajoute quelques observations non nécessaires, éventuellement superflues. Pour terminer la partie, je propose une note en marge de la discussion sur le dualisme, c'est-à-dire sur la coexistence, dans notre espèce, de prérogatives essentielles discordantes entre elles, ou parfaitement incompatibles. Une annotation marginale qui, c'est clair aussi pour son auteur, mériterait d'être transformée en un long traité. Son argument, en effet, est le dualisme par excellence, récapitulation méticuleuse et modèle logique rigoureux pour tous ses frères mineurs : la double nature, véritablement divine et véritablement humaine, de Jésus de Nazareth.

Je ferai allusion aux critiques courroucées que certains pères de l'Église, défenseurs de cette double nature, ont adressées au presbytre Arius et à l'archimandrite Eutychès qui la niaient, bien qu'en partant de convictions opposées. Je déclare ouvertement ma sympathie philosophique pour les théologiens dualistes. Si le christianisme renonçait à l'union de l'éternité et de la finitude dans le même vivant, il présenterait sa démission sur-le-champ. Qui veut se débarrasser du christianisme, et de la théologie en général, n'a nul besoin d'aduler Arius ou Eutychès. Mais si on se place dans

la doctrine issue des évangiles, les thèses monistes apparaissent insensées : en effet un messie exclusivement divin ou purement humain ne serait pas un messie, ou ne le serait que le temps du carnaval. Ce que je tiens toutefois à signaler, ce n'est pas l'évidente nécessité du dualisme dans la religion néotestamentaire, mais l'insuffisance, voire l'erreur, qui en a affaibli la défense. L'ambivalence décisive et irréformable du Christ et les raisons déficientes invoquées pour son soutien : voilà le thème véritable de l'annotation marginale.

Quelques remarques à titre indicatif. Arius et ses disciples, parmi lesquels il faut mentionner Eusèbe, évêque de Césarée et théologien raffiné, considèrent que Christ ne partage pas la nature de son Père, éternel et tout-puissant. Même si c'est « avant tous les siècles », le Fils de Dieu a néanmoins été procréé. Ayant connu l'engendrement, c'est-à-dire le passage du néant à l'existence, il appartient inévitablement au devenir. Par ailleurs, seul un Logos affecté par la temporalité peut racheter ceux qui sont en proie au temps. Dans une lettre écrite en 325 à l'issue du concile de Nicée qui avait stigmatisé la position des arianistes, le diacre Athanase résume celle-ci, approximativement et de manière polémique, pour un destinataire inconnu :

> « Il n'y a pas de toujours un Père et un Fils ; en effet avant d'être engendré, le Fils n'existait pas, mais il a été créé lui aussi du néant [...]. Le Logos est créature et œuvre, étranger et différent du Père selon la substance (*kat'ousían*) » (Athanase d'Alexandrie, *DD.*, 6,1).

Jésus le Nazaréen, s'il « n'est pas Dieu au sens véritable et propre du terme » (*ibidem*), ne converge pas non plus totalement vers la nature de notre espèce : en se plaçant dans une région intermédiaire, il établit un lien salvateur entre deux extrêmes sinon sans aucun rapport.

Plus d'un siècle plus tard, les théologiens dualistes (dualistes du seul fait d'être chrétiens) durent réfuter une thèse

pratiquement opposée à celle défendue par Arius et Eusèbe. Pour le monophysisme (ou doctrine de l'unique nature) prônée par l'archimandrite Eutychès, n'est reconnue au Christ qu'une essence divine : son apparence humaine, les cheveux longs et les rides naissantes, le caractère fortuit de la naissance et l'infamie de la mort sur la croix, ne furent rien d'autre qu'une bienheureuse simulation, indispensable à la révélation et à la conversion. En 451, une fois conclu le concile de Chalcédoine, le pape Léon le Grand écrivit une longue lettre à Flavien, évêque de Constantinople, pour l'informer de la condamnation unanime du monophysisme et de la réaffirmation solennelle de la coexistence de deux natures dans l'unique personne du Christ. Pour mes fins, très circonscrites en réalité, je me servirai surtout de deux lettres : celle d'Athanase, qui entend réfuter l'arianiste Eusèbe, et celle de Léon le Grand, qui prend pour cible le monisme pur (Jésus uniquement divin) d'Eutychès. Ou plutôt, je me servirai de ce qui est commun aux deux lettres, des passages de l'une qui figurent aussi dans l'autre, ou qui le pourraient moyennant quelques variations mineures.

Ce qui m'intéresse, je le répète, c'est la faiblesse logique qui invalide l'argumentation des deux adeptes de la double nature du Christ. Une faiblesse visible par-dessus tout dans l'importance capitale qu'Athanase et Léon le Grand attribuent à deux termes apparentés : l'adjectif *homooúsios*, « consubstantiel », et le syntagme *ek tes ousías*, « de la substance » (ou essence, ou nature). Avant de m'étendre sur le préjudice infligé à la défense du dualisme par ces termes nullement anodins, il me semble toutefois opportun d'en montrer l'ambition et la dignité à l'aide de quelques brèves citations. Voici un passage où apparaît dans une pureté désarmante l'équivalent anthropologique de la double nature du Christ :

« Pourquoi paraîtrait-il inconvenant ou impossible que le Verbe et la chair ainsi que l'âme soient l'unique Jésus Christ ou l'unique Fils de Dieu et de l'homme, alors que la chair et l'âme, dont les natures sont dissemblables font une unique personne même sans l'Incarnation du Verbe ? » (Léon le Grand à Julien de Cos, in Denzinger 1991, p.164).

L'hétérogénéité de l'âme et de la chair, *res cogitans* et *res extensa*, entendement discursif et sens, est l'équivalent, pour la nature humaine, de l'éclatante hétérogénéité dans le Christ de sa nature divine et de sa nature humaine. Une partie, la nature humaine, est en soi, dans la scission qui la traverse, le reflet du tout, à savoir de la double citoyenneté du messie. La cohabitation de l'éternité et de la finitude dans la personne de Jésus est augurée, et d'une certaine manière confirmée, par la cohabitation dans notre espèce de la syntaxe et du cancer. L'autonomie des différentes prérogatives de l'homme-dieu n'est pas lésée par leur intrication, de même que cette intrication n'est pas défaite par leur autonomie. Lisons : « (Cette) naissance dans le temps (...) n'a rien diminué, rien ajouté à la naissance divine et éternelle (qu'il a du Père) » (Léon le Grand à Flavien, *ibid.*, p.291). Et encore :

« Ainsi donc, étant maintenues sauves les propriétés de l'une et l'autre nature, et ces propriétés se réunissant dans une seule et même personne, l'humilité a été assumée par la majesté, la faiblesse par la force, la mortalité par l'éternité, et, pour éteindre la dette de notre condition, la nature inviolable s'est unie à la nature passible, en telle sorte que, comme il convenait à notre guérison, un seul et même médiateur de Dieu et des hommes, l'homme Christ Jésus, fût tout à la fois susceptible de mourir selon l'une [la nature humaine], et non susceptible de mourir selon l'autre [la nature divine]. Ainsi donc, c'est dans la nature totale et parfaite d'un homme vrai qu'est né le vrai Dieu, complet

dans ce qui lui est propre, complet dans ce qui nous est propre » (*ibid*., p. 82-3).

« Car dans cette unité il n'y a pas de mensonge, puisque se rencontrent toutes deux ici l'humilité de l'homme et l'élévation de la déité. [...]. Chaque nature accomplit ce qui lui est propre en communion avec l'autre nature, en ce sens que le Verbe opère ce qui est du Verbe, et la chair met à exécution ce qui est de la chair » (*ibid*., p. 85).

Le problème important au plan philosophique ne concerne pas la double nature du Christ mais, comme le lecteur impatient l'a déjà pressenti, la *relation* qui unit le Christ à chacune de ses deux natures, ou substances, tellement dissemblables l'une de l'autre qu'elles en paraissent inconciliables. Arius et Eutychès, enclins à un monisme peu ou prou résolu, estiment que l'unique relation concevable entre un vivant et sa nature est celle qu'entérine la copule « est ». Par conséquent, ne mérite considération qu'une relation fondée sur l'identité, dont l'expression adéquate serait une proposition analytique, pour jouer le jeu de Kant. Il paraît incongru, voire blasphématoire, à Arius et Eutychès, de soutenir que le Christ *est* l'essence divine et à la fois qu'il *est* l'essence humaine. Si Y et Z divergent et s'opposent, l'identité concomitante avec Y et avec Z paraît donc inadmissible. Athanase et Léon le Grand, tout en proclamant fermement que « il était d'égal péril d'avoir cru que Notre-Seigneur Jésus Christ était ou Dieu seulement sans l'homme, ou homme seulement sans Dieu » (Denzinger 1991, p. 89), s'accordent avec leurs adversaires en assignant un primat absolu à la copule, ou mieux, aux propositions analytiques dont elle est parfois le protagoniste. Le dualisme théologique, perspicace et instructif sous de nombreux aspects, s'en remet paradoxalement au monopole de la forme sujet/prédicat, selon laquelle le Christ serait aussi peu discernable de l'*ousía* divine que de l'*ousía* humaine. S'explique ainsi le rôle stratégique endossé

par les termes *homooúsios* et *ek tes ousías :* il faut penser que le Christ est consubstantiel (*homooúsios*) à Dieu mais également à l'homme, ou bien qu'il procède à la fois de l'essence (*ek tes ousías*) de créateur et de l'essence (*ek tes ousías*) de la créature. Lisons un passage de la lettre d'Athanase :

> « Mais les évêques, discernant aussi ici l'hypocrisie de ceux-là (*scilicet* : les arianistes) [...] furent contraints de colliger la pensée des Écritures, et, comme je le disais précédemment, de l'exprimer plus clairement et d'écrire que le Fils est "consubstantiel (*homooúsios*) au Père". De cette façon ils affirmaient que le Fils n'est pas seulement "semblable" (*hómoios*), mais identique (*tautón*) selon la ressemblance qui provient du fait d'être de l'essence (*ek tes ousías*) du Père » (Athanase d'Alexandrie, *DD*, p.99).

Au concile de Nicée, Eusèbe, adepte et ami personnel d'Arius, s'est longuement battu, avec des arguments philologiques, logiques et théologiques, pour expurger de tous les documents officiels les mots équivoques qui postulaient l'équivalence totale et simultanée du Christ avec Dieu et avec l'homme. De cette manière, commente Athanase, Eusèbe et ses acolytes, « ont montré clairement que les expressions "de la substance" (*ek tes ousías*) et "consubstantiel" (*homooúsios*) sont extrêmement efficaces contre les slogans des hérétiques » (Athanase d'Alexandrie, *DD,* p. 100). Dommage qu'elles soient tout aussi efficaces pour provoquer l'autodafé de l'instance dualiste. Autodafé renouvelé plusieurs décennies plus tard, par la formulation des fondements de la foi, approuvée à l'unanimité par le concile de Chalcédoine, cette fois contre la prétention moniste d'Eutychès :

> « Suivant donc les saints-pères, nous enseignons tous unanimement que nous confessons un seul et même Fils, notre Seigneur Jésus Christ, le même parfait en divinité, et le même parfait en humanité, le même vraiment Dieu et vrai-

ment homme […] *consubstantiel* au Père selon la divinité et le même *consubstantiel* à nous selon l'humanité […] ; reconnu en deux natures, sans confusion, sans changement, sans division et sans séparation, la différence des natures n'étant nullement supprimée à cause de l'union, la propriété de l'une et l'autre nature étant bien plutôt gardée et concourant à une seule personne et une seule hypostase, un Christ ne se fractionnant ni se divisant en deux personnes, mais un seul et même Fils » (Concile de Chalcédoine, *Profession de foi*, in Denzinger, p. 301-2, mes italiques).

Le dualisme théologique, de même que le dualisme matérialiste, suppose nécessairement un sujet qui ne soit pas, mais qui *ait*, un couple de propriétés dissemblables ou carrément incompatibles. Jésus serait capable de partager deux natures sans commune mesure et antithétiques entre elles, telles la divine et l'humaine natures, à l'unique condition de demeurer non identique aux deux. Non pas *homooúsios* (consubstantiel) mais *heterooúsios* (inhomogène), aussi bien à l'essence préservée du devenir qu'à l'essence périssable, ainsi devrait être défini le rédempteur qui se contente de les avoir et qui donc, y prend part sans jamais coïncider avec elles.

Puisque le Christ les *a*, la nature divine et la nature humaine ne peuvent être *dites du* Christ, mais *sont dans* lui. Le Messie, comme le font Francesco et Raïssa, s'empare et fait usage des qualités hétérogènes qu'il possède, les contenant dans un lacis indissoluble qui pourtant ne réduit pas d'un iota leur propension à entrer en conflit et à diverger. Le Christ, qui supporte bien le labeur du *metéchein* et du *katéchein*, participer et contenir, évite au contraire l'*homoousía*, la fusion symbiotique, l'identification, en bref la consubstantialité. Et peu importe s'il s'agit de la consubstantialité univoque, donc asphyxiée, soutenue par Arius et Eutychès, ou de la consubstantialité double, ample mais contradictoire, défendue par Athanase et Léon le Grand.

Dans les textes patristiques des IV^e^ et V^e^ siècles engagés à plaider la cause du dualisme, apparaît ici ou là, mais de manière incidente et avec une certaine réticence, la possibilité que la relation synchronique du Christ avec la nature divine et avec la nature humaine repose sur le verbe « avoir ». Je me limite à une seule citation, tirée de la lettre « In prolixitate epistolae » (année 497) du Pape Anastase II à l'évêque Laurentius, dans laquelle est discutée la manière dont Jésus s'est manifesté à ses disciples après la résurrection :

> « Dieu, le Verbe, a donc reconstruit son temple [*scil.* : corps matériel], et en lui il a opéré la résurrection et le renouvellement de notre nature. Et celle-ci le Seigneur Christ l'a montrée à ses disciples, après être ressuscité des morts, en disant : « Touchez-moi et voyez, car un esprit n'a ni chair ni os comme vous me voyez en *avoir* » (Lc 24,39). Il n'a pas dit « comme vous dites que je *suis* » mais *avoir*, pour que l'on considère aussi bien qui possède que qui est possédé, et que l'on voie que ce n'est pas un mélange ou un changement ou une transformation mais une unité qui s'est faite » (Denzinger 1991, p. 358, mes italiques).

L'agonie sur la croix, annihilant la nature humaine (ou du moins la *res extensa*), laisse entrevoir ce qui était vrai depuis toujours, soit le fait que le Christ l'*a*, comme vraisemblablement il *a* la nature divine. Rien n'empêchait Jésus de se présenter aux apôtres tel un pur esprit, une voix intérieure, un songe révélateur. Au contraire, en leur apparaissant dans sa réalité de « chair et d'os », il déclare *avoir* à nouveau le corps qu'il *avait eu*. Ce n'est pas l'esprit qui possède des tendons et des oreilles. Il s'agit donc de penser à un vivant, le Christ lui-même, qui a aussi bien le corps mort et ressuscité que l'esprit impalpable. Et qui, les ayant, ne peut pas s'identifier totalement à l'un ou à l'autre. Le possesseur doit être envisagé comme un *tertium datur* par rapport aux deux natures possé-

dées. Pour finir, s'avère précieuse la description de la relation entre celui qui a et les choses qu'il a : « pas un mélange ou un changement ou une transformation mais une unité ». Une relation extrinsèque, qui ne permet la coexistence de qualités antinomiques (« unité ») que parce qu'elle exclut la symbiose (« pas un mélange ou un changement ou une transformation ») avec une ou l'ensemble de ces qualités.

6. Habiter le paradoxe

6.1. *Questions scabreuses*

Après une exploration précipitée ou interminable de nombreux sentiers collatéraux, nous retrouvons la question la plus délicate : comment penser le sujet grammatical du verbe « avoir », si ce verbe lui assigne les propriétés essentielles sans lesquelles il ne serait rien ? Où trouver les concepts ou du moins les tournures de phrase, propres à fixer la condition de *celui qui* a, quand l'objet de l'avoir n'est ni une déception ni un souvenir lancinant, mais l'ensemble des conditions qui définissent le « qui » ? De quelle manière peut-on représenter le vivant qui a le langage verbal, un corps polyvalent, des pulsions agressives qui ne sont pas provoquées par des causes circonscrites et prévisibles, en donnant uniquement du poids au fait d'être substrat de l'avoir, point de convergence de facultés multiples, centre d'accueil de sa propre *ousía* ? Plus clairement : de quelle manière peut-on représenter ce vivant en tant que pur possesseur, en évitant donc de recourir aux qualités possédées ? L'animal qui se limite à avoir son essence, maintenant donc un écart avec soi, est-il quelque chose, indépendamment de cette essence ? Qu'est-ce donc que celui qui possède, distinct de ce qu'il possède, si ce qu'il possède recouvre la totalité du « ce qu'est » qui lui échoit ? Quelles sont les apparences du Moi sur le point d'effectuer la synthèse *de l'*a priori, donc avant (un « avant » logique, pas chronologique) que la synthèse ne domine la scène avec l'autorité du fait accompli ? Par quels procédés le sujet – sujet *dans* lequel *sont* certaines ressources essentielles (faculté du langage, neurones-miroirs, etc.), ressources qui ne peuvent être *dites de* ce sujet – réussit-il à

contenir et à abriter ce qui fait de lui un réceptacle accueillant ? De plus, comme il a été longuement question de la possession simultanée d'attitudes antinomiques, c'est-à-dire du pullulement de dualismes en tous genres, il faut s'interroger : comment concevoir ce X qui, ayant les propriétés divergentes Y et Z, les maintient attachées l'une à l'autre précisément parce qu'il ne s'identifie à aucune des deux ? Est-il licite d'attribuer une consistance quelconque, ou simplement une physionomie floue, au *tertium datur*, c'est-à-dire au X qui diffère des deux attitudes qu'il possède, opposées entre elles mais pareillement indispensables ?

Les différentes questions, qui ne sont en définitive qu'une seule et même question reprise sous des angles différents, se rapportent au paradoxe enkysté dans la forme de vie d'un animal qui a, et n'est pas, son essence. Paradoxe dont j'ai dit le strict nécessaire au début du chapitre précédent (cf. *supra*, § 5.1.). Que l'animal humain ait sa propre essence signifie ni plus ni moins qu'il semble préexister, en tant que sujet de l'avoir, à l'ensemble des facultés et conditions qui en font un animal humain. L'essence que l'on a est un ajout ou un supplément qui, pourtant, détermine en tout et pour tout l'être auquel elle s'ajoute ou dont elle constitue le supplément. De sorte que, bien qu'il préexiste à la possession de ce qui le caractérise, l'être en cause est aussi le résultat final de cette possession. J'appelle paradoxal le sujet vivant qui se présente à la fois comme le précurseur et l'héritier de lui-même, ou mieux, de l'*ousía* qui lui appartient. Précurseur ou héritier, jamais contemporain. Sauf à préciser que le précurseur, c'est-à-dire le vivant antérieur à l'essence qu'il s'approprie, est précédé à son tour par l'héritier, c'est-à-dire par le Moi déjà défini par une essence avec laquelle il ne coïncide pourtant pas. Et que l'héritier, à cause de ce défaut de coïncidence, cède immanquablement la place au précurseur encore détaché de sa nature invariante. Ce qui importe vrai-

ment c'est le renvoi réciproque entre précurseur et héritier, la transformation de chacune des deux figures dans l'autre, la cohabitation d'un précurseur légataire et d'un héritier prédécesseur. Voilà, approximativement, le paradoxe que les questions scabreuses énumérées ci-dessus se proposent de détailler et d'approfondir.

Je tenterai de répondre à ces questions, afin de rendre soutenable le paradoxe inhérent au fait d'avoir sa propre essence. Il convient pourtant de commencer par nommer et rejeter une tentation à laquelle la pensée peut être induite. Il s'agit d'une croyance toujours fallacieuse, souvent irrésistible, parfois abjecte. En deux mots, on est tenté de faire passer le sujet qui a, et n'est pas, ses propriétés essentielles pour un sujet dépourvu de toute propriété essentielle. L'écart avec les facultés qui nous appartiennent, la non-identité avec la nature invariante (ou métahistorique) de notre espèce, la participation irrégulière et mouvementée à ce qui nous caractérise, tout cela prend la forme d'une complainte sur l'homme sans qualités, d'une litanie sirupeuse entonnée pour célébrer le vivant qui compose un genre de puzzle, voire invente en jouant avec le langage l'*ousía* qui lui plaît le plus. Rien d'autre qu'un fatras idéologique, un *vademecum* indispensable pour celui qui se promène la fleur au fusil, impatient d'acquiescer et de s'adapter, à l'époque de la flexibilité contrainte, de la formation ininterrompue et caméléonesque à laquelle les salariés sont soumis, du travail précaire encore trop désarmé (ou, autrement dit, encore incapable de se venger).

Sans aucune parenté avec ce fatras idéologique, il y a également une stratégie philosophique, respectable et même noble, dont le but est d'éviter ou de neutraliser le paradoxe avec lequel doit composer le sujet qui a sa propre essence. Évitement et neutralisation qui, bien que constituant une calamité théorique, saisissent toutefois quelques aspects non

négligeables du paradoxe dont ils tentent de se défendre. Je voudrais m'occuper à présent uniquement de la stratégie philosophique qui révèle un problème épineux grâce à l'obstination manifestée pour le supprimer.

6.2. *Apparences inévitables*

Kant parle d'« apparences inévitables » à propos de notre manière d'assimiler un paradoxe, un paralogisme, une idée transcendantale, bref quelque chose dont la représentation adéquate semble définitivement exclue (Kant 1787, p.254-77). Le substantif « apparence » (en allemand *Schein*, ou *Illusion*) prévient que le concept ou l'image que nous utilisons ne correspond pas à la situation réelle ; l'adjectif « inévitable » (*unvermeidliche*) suggère pourtant que c'est la situation réelle qui impose son propre travestissement, justifiant donc l'erreur contenue dans ce concept ou dans cette image. Quelle est donc l'apparence inévitable que suscite le fait d'avoir l'*ousía* qui nous incombe ?

L'araignée ne peut être distinguée des propriétés qui la caractérisent ; l'animal humain oui, puisqu'il se borne à les posséder. Nous disons de l'araignée qu'elle est ceci et cela ; de l'*Homo sapiens* qu'il a ceci et cela. Mais comment pouvons-nous nous représenter le sujet possesseur ? Celui qui a certaines propriétés essentielles doit exister indépendamment d'elles, donc avant même d'en disposer ; toutefois, puisque ce sont ces propriétés qui qualifient son existence, le sujet qui s'apprête à les recevoir n'est qu'un *quid* indéterminé. On peut seulement l'*indiquer*, pas le décrire. C'est ce qui affiche une radicale insignifiance qui s'avère véritablement propice à accueillir toutes sortes de significations. Il paraît nu et ascétique, ce vivant voué à s'approprier l'essence qui le définit, contraint de s'adjoindre par un procédé synthétique les conditions *a priori* qui donneront une forme à sa vie. L'ap-

parence inévitable, dans le cas qui nous intéresse, réside dans le fait de prendre tellement au sérieux le Moi en passe d'avoir au point de le représenter comme un éternel précurseur, sans aucun lien avec le Moi qui est par contre l'héritier de l'avoir.

Pour rendre compte d'une conception complètement erronée, qui pourtant ne manque pas de s'enraciner et de prospérer (y compris chez l'auteur, bien entendu), je me servirai de deux expressions fameuses, qui jouissent d'une position remarquable dans l'histoire de la philosophie. Je m'en servirai en les étendant au-delà de leurs contextes officiels et en modifiant partiellement leur signification initiale. Les deux expressions choisies donnent une épaisseur lexicale à l'apparence inévitable, selon laquelle l'animal qui a sa propre essence est, depuis le commencement, dépouillé et indéfini. Représentation trompeuse, donc empêtrée dans le jeu des apparences, étant donné que cet animal est saturé, dès le départ, par *toutes* les figures qui déplient le paradoxe de la subjectivité. Mais représentation quasiment obligatoire, c'est-à-dire provoquée par le même paradoxe que celui qu'elle esquive ou édulcore, puisque rien n'est plus naturel que d'imaginer le Moi préexistant à son essence comme un Moi marqué d'une irrémédiable indigence.

L'apparence inévitable se manifeste avant tout par le fait d'assimiler le vivant qui a, et n'est pas, ses prérogatives essentielles, à un *tóde ti*, à « un certain ceci ». L'expression *tóde ti* est adoptée par Aristote pour désigner la substance première (*próte ousía*), laquelle « n'est ni affirmée d'un sujet ni dans un sujet » (Aristote, *Cat.*, 2a12-13). Le substrat auquel s'appliquent toutes les catégories, c'est-à-dire l'ensemble des prédicats possibles, est un simple « ceci », exempt de prédicats. Le pronom *tóde*, « ceci », est un déictique, un signe qui se borne à indiquer, sans rien signifier. Pour Benveniste qui a écrit le nécessaire et le superflu sur les déictiques, « ceci »,

comme « je », « maintenant », « ici », renvoient exclusivement à l'énonciation en cours, et non à des états de choses extralinguistiques (Benveniste 1956, 1958 et 1970). « Je » est celui qui est en train de parler et qui, en parlant, dit « je ». *Tóde*, « ceci », indique ce qui se trouve tout autour de la rupture actuelle du silence. Le *ti*, traduit habituellement par « un certain », accentue l'indétermination de l'objet montré : non seulement « un ceci » innommable, mais encore « un ceci » quelconque et interchangeable. Représenter le vivant qui a sa propre essence comme un *tóde ti*, signifie lui soustraire toute teneur chosale, le réduisant à un composant périphérique de l'action de parole. Celui qui a n'est pas *res*, mais *dictum*. Curieusement, la *vie nue* (Foucault 1976 et 2004), représentant contemporain du *tóde ti*, n'a aucune consistance biologique, se résolvant plutôt en une fonction syntaxique.

Bien que fictive, cette représentation laisse filtrer obliquement quelque vérité. Les propriétés essentielles inhérentes au *tóde ti* ne sont pas analytiques, mais synthétiques. Elles n'explicitent pas l'une ou l'autre caractéristique déjà contenue dans la définition du sujet grammatical, étant donné que « ceci » est totalement indéfini. Les propriétés essentielles s'ajoutent donc au sujet de l'avoir déguisé en *tóde ti* ou en vie nue. Il s'agit pourtant d'un ajout, c'est-à-dire d'une synthèse, *a priori* : ces propriétés garantissent, en effet, la subsistance du *tóde ti* ; sans elles il n'y aurait pas même « un ceci » rudimentaire. En outre, l'apparence inévitable, trompeuse mais dérivée d'un problème insoluble au premier abord, met en lumière la *pauvreté* de l'animal qui a un certain nombre de propriétés saillantes. Avant de les avoir c'est un indigent, mais également par la suite (comme nous verrons d'ici peu en réaménageant le paradoxe de la subjectivité à notre avantage, c'est-à-dire contre les apparences inévitables). Le *tóde ti* devient charnel, au lieu de rester un simple support de l'énonciation, dès qu'il donne un visage et une

voix au complément inaliénable de la possession, à savoir à la *privation*. Je reviendrai là-dessus plus loin (cf. *infra*, § 6.4).

La notion de *tóde ti* ne renvoie à rien de fondamental ou de primaire, mais constitue plutôt le résultat final, indirect et sophistiqué, de la relation avec notre essence que le verbe « avoir » exprime avec une précision rigoureuse. Celui qui possède la faculté du langage, un corps polyvalent, un esprit impersonnel, paraît *rétrospectivement* avoir été une vie nue disposée à recevoir des dons embarrassants, ou alors un « ceci » résidant au purgatoire de l'indéterminé et de l'innommable. Le possesseur élabore une généalogie imaginaire de sa condition, situant dans un « ailleurs » indéfini le *tóde ti*, qui est plutôt un reflet de la possession actuelle. Seul l'animal humain peut avoir l'air, à tort, d'un « ceci », parce que lui seul ne coïncide jamais totalement avec son essence. Pour le dire autrement : le mythe de la vie nue n'appartient qu'à l'animal dont l'*ousía* se donne à voir comme un ajout, fût-il nécessaire ; comme enjeu d'une synthèse, fût-elle *a priori*. L'apparence inévitable consiste, entre autres, à élever au rang de prémisse, ou d'*incipit*, ce qui est à tous égards une conclusion, à savoir une fin de partie bâclée.

Un autre écho lexical, équivoque mais symptomatique, de la manière d'être au monde d'un vivant qui a, et n'est pas, sa propre nature invariante, peut être perçu dans le mot *Dasein*, « Être-là », par lequel Heidegger fait référence à l'« étant que nous sommes nous-mêmes » (Heidegger 1927, p.31 et passim). Le *Dasein*, à l'instar du *tóde ti* aristotélicien, est dépourvu, ou providentiellement exonéré, de toute propriété essentielle. Le mot composé « Être-*là* », à savoir « être-*ici* », est, tout comme « ceci », un déictique qui, se tenant à l'écart de tout contenu sémantique, se contente de montrer. L'apparence inévitable, qui déforme en révélant, ou révèle en déformant, prend également effet dans le cas du mot-clé de Heidegger en isolant précurseur et héritier du même

avoir, c'est-à-dire en séparant le simple « -là » ouvert à la possession du possesseur de prérogatives bien définies (faculté du langage, corps polyvalent, néoténie, etc.). Elle prend donc effet lorsqu'on ignore que, par un mouvement franchement paradoxal, le « -là » ouvert à la possession est chaque fois de nouveau formé par le possesseur de prérogatives bien définies. La nudité touchante du *Dasein* peut compter sur les différents habits, impeccables ou rapiécés, que le *zóon lógon échon* ne manque jamais d'enfiler. Il est d'ailleurs un effet différé de ces habits.

Le *Dasein* est le sujet d'une appropriation, parce qu'il doit saisir et utiliser ses facultés spécifiques, ou, pour le dire avec Kant, parce qu'il doit s'emparer de ses « prédicats réels ». Et le *Dasein*, c'est un sujet largement défini par la relation particulière qui le lie à son essence. Puisque les modalités logiques (contingence, réalité, nécessité) qualifient des types de relations très différents, de la relation entre langage et monde à la relation entre un vivant et l'essence dont il dispose, il est opportun de considérer l'Être-là comme un *sujet modal*. Jusqu'ici tout va bien. Mais voilà le point sensible : que ce soit l'appropriation des facultés spécifiques ou la modalité de l'écart qui caractérise le rapport de l'animal humain à son essence, Heidegger les conçoit en boursouflant les pouvoirs du verbe « être », ou, pour le dire dans l'autre sens, en désavouant systématiquement le rôle assuré par le verbe « avoir » pour déterminer « l'étant que nous sommes nous-mêmes ». L'apparence inévitable est alimentée par l'effort de réabsorber l'avoir dans l'être, en sublimant l'écart entre possesseur et chose possédée dans la différence entre être de l'étant et « simple présence » de l'étant (ou encore entre plan ontologique et état de choses empiriques, que Heidegger appelle « ontiques »). Lisons :

> « L'être même, par rapport auquel le *Dasein* peut se comporter de telle ou telle manière et vis-à-vis duquel il a toujours

> une certaine attitude, nous le nommons *existence*. Et comme la détermination de cet étant dans son essence ne peut s'accomplir par l'indication de la quiddité d'un contenu réel ; comme son essence repose bien plutôt en ce qu'il a, chaque fois, à être son être en tant que celui-ci n'est qu'à lui, c'est le terme *Dasein*, pure expression d'être, qui est choisi comme marque distinctive de cet étant. » (Heidegger 1927, p. 36-37).

L'essence de l'animal humain, selon Heidegger, ne peut pas être affirmée « par l'indication de la quiddité d'un contenu réel », elle réside plutôt dans le fait « qu'il a à chaque fois à être son être en tant que sien ». Illusoire, c'est-à-dire infondée, est la conviction de l'insignifiance du « contenu réel », à savoir l'ensemble des prérogatives qui définissent l'Être-là. Que l'Être-là ne *soit* pas, mais *ait* ces prérogatives, s'avère en revanche décisif. Descriptibles avec précision, elles restent cependant à distance du vivant auquel elles sont inhérentes. L'écart, absolument réel puisque invétéré, est pris pour une impossibilité permanente de nommer et de recenser, ou pour leur inutilité. L'avoir, refoulé avec soin, se donne à voir subrepticement dans le bavardage sur l'insignifiance présumée de la « quiddité » de l'animal humain, ainsi que dans l'idée que l'Être-là est avant tout une faim d'être insatiable, ou, avec les mots de Heidegger, qu'il a « toujours à être son être en tant que sien ». Son aveuglement vis-à-vis de la relation de non-identité, que l'avoir porte en soi, pousse Heidegger à transfigurer les vicissitudes de la possession (compénétration imparfaite avec une essence, par ailleurs claire et distincte, qui se présente comme un supplément extrinsèque) en une relation réflexive, virtuellement illimitée, de l'être avec lui-même : « il appartient à la constitution d'être du *Dasein* d'avoir en son être un rapport d'être à cet être » (*ibid.*, p. 36). L'hypertrophie autoréférentielle de l'être est le châtiment pour avoir fait preuve de négligence à l'encontre de l'avoir.

Si j'ai exposé correctement les choses, je peux espérer que la mention critique de certaines représentations inadéquates de la condition d'un vivant qui possède sa propre essence a préparé le terrain pour l'examen du paradoxe inhérent à cette condition. Je peux espérer en outre qu'elle a réussi à anticiper, par contraste, certains traits caractéristiques du paradoxe en question. En tout cas, si les apparences fausses sont parfois inévitables, il n'est pas inévitable de s'y attarder trop longtemps.

6.3. *Trois couples pour une seule danse*

Je reformule une fois encore le paradoxe de la subjectivité. L'animal humain est l'étant auquel s'ajoute l'essence, mais aussi, à la fois, l'étant que seul un tel ajout inaugure. Ce que je m'annexe forme le moi auquel cela est annexé. Le supplément, constitué des facultés et des conditions qui définissent notre espèce, est aussi la prémisse nécessaire à la subsistance du vivant qui reçoit ce supplément. La série de questions qui ouvre le chapitre se proposait d'examiner, et si possible d'expliquer la contradiction apparente, ou, si on préfère, de rendre praticable une voie sans issue. Tout ce qui suit est une réponse : la meilleure que je sois capable de trouver, certainement la moins obscure, peut-être la plus secourable pour décrypter autrement les passions collectives et les emballements historiques.

Il me semble erroné de concevoir le rapport entre le vivant sur le point d'accueillir sa propre essence et le même vivant désormais en possession de cette essence comme le rapport entre un état antérieur et un état ultérieur, puisqu'il s'agit au contraire d'un cercle perpétuel, dans lequel tout état particulier tient lieu de prémisse à sa prémisse et forme la conséquence de sa conséquence. Le vivant qui a sa propre nature invariante est soit l'antécédent soit l'issue de la rela-

Licence eden-142-2659576-PROD1007987351 accordée le 12 septembre 2021 à myriam tonelotto

tion avec cette nature. Ou mieux, comme je l'ai suggéré plus haut, il est à la fois précurseur et héritier de l'*ousía* qui l'imprègne. Il la préfigure et s'en souvient. Or le présage plein d'espoir du précurseur est rendu possible par le souvenir de la possession brandie par l'héritier. Seul celui qui possède déjà la faculté du langage et un corps polyvalent apparaît parfois comme un pur ayant (*tóde ti* ou *Dasein*, selon les apparences inévitables) encore dépourvu de propriétés essentielles, ou en tout cas encore hésitant dans l'usage de la faculté du langage et du corps polyvalent. Celui qui a, bien que déterminé par ce qu'il a dans les moindres détails, conserve une forte autonomie ou distance par rapport à ce qu'il possède : mais il la conserve grâce à ce qu'il a, donc en s'en servant. À son tour l'héritier, comblé par les qualités essentielles qui lui appartiennent, précède le précurseur, l'engendre et le soutient. Mais, en plus d'engendrer et de soutenir le substrat nu de l'avoir, il le laisse toujours derrière lui, apercevant son affligeante pauvreté.

Pour donner des informations supplémentaires sur l'enchevêtrement logique et anthropologique que j'appelle paradoxe de la subjectivité, je convoque trois couples de concepts. L'ami ironique dira que je propose trois tours de valse : comme souvent, je suis d'accord avec lui. Le premier couple, terriblement célèbre et même un peu verbeux, est formé des mots « transcendance » et « immanence ». Ce binôme représente le dualisme introjecté dans la pensée, dans sa forme même, pour l'évaluation des possibilités et des limites qui lui sont familières. Les dualismes plus discrets parce qu'incorporés dans l'expérience, par exemple Moi apparent/Moi réel chez Kant, ou *res cogitans*/*res extensa* chez Descartes, subissent un genre de métadualisme épistémique. Celui-ci porte précisément sur les manières de gérer – avec le sceau glacial de la transcendance ou la fougue ardente de l'immanence – les dualismes de premier ordre auxquels

convient le surnom de dualismes-objets. Je voudrais me soustraire à ce destin gestionnaire, en supposant que le couple transcendance/immanence, considéré dans son ensemble (c'est-à-dire sans y identifier un vainqueur et un vaincu), fait partie intégrante du paradoxe de la subjectivité. Ce qui revient à dire : le vivant qui a sa propre essence est, ne peut pas ne pas être, transcendant mais aussi immanent ; situé à la fois au-delà et en deçà de lui-même ; incomparable du seul fait d'être habituel, voire banal, comme les premières lueurs de l'aube.

Le deuxième couple dans lequel il me semble entrevoir les insignes des premiers secours se compose des notions complémentaires de privation et possession. Pour être honnête, c'est uniquement pour parler de la pauvreté que j'utiliserai ces opposés aussi farouchement fidèles l'un à l'autre que le sont certains conjoints revêches, et sur lesquels les fonctionnaires de l'État providence ont colporté beaucoup de bobards. Pour montrer la fonction centrale que la pauvreté remplit dans « avoir » en général et, surtout, dans avoir sa propre essence. Elle est le système nerveux de la privation comme de la possession, l'arrière-plan sur lequel se détachent aussi bien le précurseur (substrat nu de l'avoir) que l'héritier (usufruitier des propriétés saillantes). La pauvreté implique un contact direct avec l'écart qui caractérise toujours le rapport du possesseur à la chose possédée. Cet écart, pour le pauvre en esprit, c'est-à-dire pour l'ayant qui savoure pleinement, avec une sorte de concentration extatique, sa non-identité avec ce qu'il a, n'est pas seulement une donnée irréfutable, une étape, un problème, mais devient parfois un point d'arrivée, c'est-à-dire un objectif qui donne satisfaction. Telle est la leçon que dispense la mystique de Maître Eckhart, mes frères païens le savent aussi. Question inconvenante : un matérialisme pas trop pusillanime est-il en mesure de profiter d'une leçon si extrême, en la détournant à

des fins aussi prosaïques qu'une conversation tendue à se rompre ou que la décision sans cesse différée de faire ce qu'il faut dans le combat politique ?

Le troisième couple de concepts est le seul qui ait réellement de l'importance. Son tour de valse reprend, sur un rythme enfin approprié, les pas de danse des couples précédents que je viens de mentionner. Le dernier binôme, en plus de récapituler les tensions manifestes et les ambitions secrètes des débutants transcendance/immanence, re-détermine radicalement la signification des plus confirmés privation/possession. Je me demande si je n'aurais pas dû, et peut-être pu, ne m'occuper que de l'épicentre de toute cette affaire. Si je n'aurais pas dû, et peut-être pu, donner uniquement la parole aux deux figures inséparables qui permettent de régler son compte au paradoxe de la subjectivité, au point de rendre praticable l'impasse où nous étions fourrés. Le couple dont je vante les mérites comporte deux mots-clés de la philosophie théorétique : non pas l'être et le devenir, ni le destin et le caractère, mais, que les beaux esprits me pardonnent, la dette et le crédit. Comme on le verra, un vivant débiteur ou créancier est toujours, en première et en dernière analyse, transcendant et pourtant également immanent, à la merci de la privation comme de la possession.

6.4. *Transcendance et immanence*

Entrons dans la danse. Pour le primate supérieur qui a sa propre essence, les notions emphatiques de transcendance et d'immanence, loin de s'opposer, se coalisent et s'enracinent l'une dans l'autre.

Pour le sujet en tant que support rudimentaire de la possession, que l'on ne peut pas encore décrire à l'aide des ressources possédées, l'ensemble des prérogatives et des facultés

qu'il doit s'approprier est transcendant. L'essence que le précurseur de l'avoir est en passe d'accueillir constitue un *au-delà*. Et puisque cet au-delà prend la forme d'un ajout ou d'un supplément, il conserve une indépendance numineuse, demeurant insaisissable ou pas utilisable du tout. Transcendante est la partie de soi (conscience de soi, faculté du langage, esprit impersonnel, etc.) qui semble située en-dehors de soi, se manifestant par conséquent avec la marque de l'écart et de la non-identité. En somme est transcendante *l'extériorité de l'intérieur*.

Mais l'au-delà où se situe l'essence du vivant qui l'a (du seul fait qu'il l'a, attention), repose effrontément sur un *en deçà* tout aussi fondamental et décisif. Les conditions essentielles dont il dispose paraissent immanentes au vivant qui se les est appropriées depuis toujours, donc à l'héritier de l'avoir, c'est-à-dire à l'autre figure du paradoxe que nous essayons de traiter. Est immanent le refluement de ce qui, étant objet de l'avoir, ne cesse jamais de se présenter aussi comme extrinsèque et supplémentaire, refluement au cœur de notre expérience immédiate, jusqu'à devenir maniable et communicable. En somme est immanente *l'intériorité de l'extérieur*.

À y regarder de près, le couple transcendance/ immanence mène aux différentes déclinaisons possibles de l'excentricité propre à l'animal qui a le langage, précisément à cause du langage qu'il a (cf. *supra* § 2.6). Est excentrique le sujet qui sert d'humble point d'appui à l'avoir : excentrique par rapport à un centre occupé par le sujet engagé au contraire dans la participation à ce qu'il a, c'est-à-dire dans la saisie de l'essence possédée aux fins d'usage. Mais est également excentrique le sujet qui, possédant pleinement ses prérogatives essentielles, en fait usage : il est excentrique par rapport au centre constitué cette fois-ci par le sujet qui se contente de soutenir ces prérogatives, sans être encore défini

par elles. Le mot « transcendance » convient parfaitement aux deux formes d'excentricité, et son complice et rival, soit « immanence », aux deux types de centre.

L'implication réciproque de l'*au-delà* transcendant et de l'*en deçà* immanent apparaît aussi clairement dans les manières habituelles, mutuellement interchangeables, que nous avons de combiner « je suis » et « j'ai » en parlant de notre *ousía* ou nature, c'est-à-dire de notre vie. Le simple récepteur de l'essence, *tóde ti* indéterminé ou *Dasein* nu, pas encore adonné à l'usage de ses prérogatives saillantes, est bien représenté par l'énoncé « j'ai ce que je suis ». Le « j'ai » initial annonce la non-coïncidence durable, ainsi que le sentiment provisoire d'étrangeté eu égard aux propriétés qui nous caractérisent. C'est une paraphrase assez scrupuleuse de l'énoncé : je ressens un fossé impossible à combler entre moi et ce qui est le plus moi. Puisque je m'apprête à recevoir l'essence que j'ai, ou à me l'approprier par la synthèse *de l'*a priori, je ne corresponds pas encore à elle. Mon essence, c'est-à-dire « ce que je suis », est transcendante.

Il arrive certainement à l'héritier de l'avoir, à celui qui est défini en détail par les propriétés qu'il possède, de proférer un énoncé en miroir du précédent, où s'inverse la succession des deux verbes décisifs : « je suis ce que j'ai ». Le « je suis » initial dit expressément la relation immanente, bien que non consubstantielle, qui unit le Je locuteur à son essence. Cette relation immanente, qui repose sur le « je suis », englobe la transcendance dont l'essence continue à se parer lorsqu'on la désigne par « ce que j'ai ». Grande est ma familiarité (« je suis ») avec les facultés et prérogatives qui demeurent néanmoins extrinsèques et séparées (« ce que j'ai »). La transcendance de notre nature invariante n'est pas complètement supprimée, bien qu'elle soit phagocytée par la relation immanente à cette nature. L'en deçà de l'animal humain est assez spacieux pour accueillir en soi cette essence

qui, figurant comme quelque chose de « eu », est un fragment ostentatoire de l'au-delà.

« J'ai ce que je suis », admet à contrecœur le précurseur de la possession effective, pour qui sa propre nature est encore insaisissable. « Je suis ce que j'ai », proclame avec un certain orgueil l'héritier de l'avoir, qui n'a de cesse de participer aux conditions fondamentales de son espèce, même si c'est d'une manière toujours incomplète et imparfaite. Le précurseur a l'air d'être un fin connaisseur en matière de transcendance ; l'héritier, un expert en immanence. Mais on a vu plus haut, à propos de l'excentricité, que les deux protagonistes du paradoxe de la subjectivité sont toujours enclins au double jeu. Si le précurseur est plongé dans la lecture de Plotin et de Simone Weil, tandis que l'héritier s'accommode de Spinoza, il est bon de savoir que les deux compères sont prêts à troquer leurs manuels scolaires. Le *quid* transcendant, auquel aspire le précurseur de l'avoir quand il balbutie « j'ai ce que je suis », n'est autre que l'état d'immanence précaire ratifié par le « je suis ce que j'ai » de l'héritier. Et inversement, l'immanence avec laquelle trafique l'héritier de l'avoir englobe, tel son noyau le plus dur et le plus précieux, le « ce que j'ai » sur lequel repose la transcendance fondée sur l'écart.

6.5. *Types de pauvreté.*

L'animal qui a sa propre essence est pauvre. Il l'est en deux sens différents qui, une fois encore, renvoient l'un à l'autre, inséparables et solidaires comme les versants opposés du Mont-Blanc. Chacun des deux sens complémentaires, voire convergents, a cependant besoin d'une reconnaissance spécifique.

Premièrement, l'animal qui a sa propre essence est pauvre parce que, comme il préexiste, d'un point de vue lo-

gique, aux propriétés cruciales qu'il est sur le point d'accueillir, il en est initialement dépourvu. Le vivant en tant que point d'appui de l'avoir est un indigent, puisqu'il ne participe pas encore à l'ensemble des conditions qui le définissent. *Zóon lógon échon*, l'animal qui a le langage : oui, bien sûr, mais le *zóon échon,* l'organisme en capacité d'avoir, pâtit au début du manque de ce qu'il a. Il se situe sur la frontière incertaine entre possession et privation du langage. Le sujet de l'avoir, en tant que *subjectum* ou entité sous-jacente, est un pauvre en attente de dédommagement.

En second lieu, l'animal qui a sa propre essence est pauvre parce que, bien qu'étant en possession effective des propriétés spécifiques de son espèce, il ne cesse de s'aviser de la pénurie ancrée dans la possession comme telle, davantage encore que dans son absence. Une pénurie qui tient à la non-identité du sujet de la possession avec la propriété possédée, et au fossé qui en résulte. L'impossible adhésion à l'essence que l'on a, unie à la nécessité de tenir à distance sa force de gravité autonome, est la seconde forme de pauvreté sur laquelle spéculer. L'ami narquois ferait remarquer que les riches souffrent aussi. Je lui répondrais, irrité : mais non, le vivant qui ne se confond jamais avec ses prérogatives essentielles, puisqu'il se borne à les avoir, n'est pas riche du tout! Il ne s'agit pas d'une pauvreté fantomatique *nonobstant* la possession, mais il s'agit bien au contraire de la pauvreté *de la* possession, du caractère lacunaire et misérable que « Y est à X » garantit d'avance, de la nostalgie soudaine pour la copule prétentieuse « est ». La pauvreté primaire siège dans « avoir Y », l'avoir comme on a un attribut extrinsèque ou un supplément revêche, dans le renoncement récurrent et pas toujours indolore à « être Y ». Si le précurseur de l'avoir est pauvre, l'héritier de l'avoir ne l'est pas moins, quoique pour d'autres raisons. Le premier, porté à la préfiguration, déclare : je *serai* mon essence ; le second, voué au souvenir,

constate : j'*étais* mon essence. L'emblème de la pauvreté est l'obstacle qui exclut dans les deux cas l'emploi du présent « je suis » qui permettrait de revendiquer la contemporanéité avec son essence.

La privation, que ce soit la privation initiale dont nous nous évadons, ou celle qui s'insinue comme une basse continue dans la participation incertaine et boudeuse à nos conditions essentielles, est une composante omniprésente de l'avoir. Attention : non pas son contraire, non pas l'équivalent du froid par rapport au chaud, mais un élément éminent de l'avoir, ou, plus précisément, un domaine auquel l'avoir s'applique sans relâche. Le manque fait partie intégrante de la possession pour une raison simple : parce que nous le possédons. Parmi les nombreuses choses que l'on a, il faut compter non seulement Y et Z, mais aussi la privation de Y et de Z. De même que le plaisir et la colère, la privation n'est pas quelque chose que nous sommes, de nature à être dite *de* nous, mais quelque chose que nous avons, c'est-à-dire qui est *dans* nous. Me paraît importante à cet égard la distinction introduite par Aristote entre privation et être privé, tout comme celle qui s'applique au pôle opposé, entre possession et avoir la possession.

> « Être privé d'un état ou le posséder n'est pas la même chose que la privation ou la possession (*to de esterésthai kai to échein ten hexis ouk ésti stéresis kai héxis*). La possession par exemple c'est la vue, et la privation la cécité ; mais avoir la vue n'est pas la vue, ni être aveugle la cécité. La cécité est une certaine privation, tandis qu'être aveugle c'est être privé, ce n'est pas la privation. De plus, si la cécité était identique à être aveugle, les deux termes pourraient être affirmés du même sujet ; or si on dit que l'homme est aveugle, on ne dit jamais que l'homme est cécité » (Aristote, *Cat.,* 12a35-39).
>
> « Être privé », à ne pas confondre avec une privation fac-

tuelle, indique un état étroitement lié à l'avoir. Tout d'abord parce que, comme je l'ai dit plus haut, c'est un état que l'on a et non pas que l'on est : j'ai la cécité, tout comme j'ai l'humanité, alors qu'il est évident que je ne suis ni la cécité ni l'humanité. Ensuite, parce qu'être privé ne nous manque pas mais au contraire nous incombe et nous presse, par contraste avec l'objet déterminé ou la performance particulière qui nous font actuellement défaut ; cela n'a rien à voir avec le vide, c'est au contraire quelque chose d'omniprésent et de bien défini, à quoi nous participons avec des résultats variables, comme nous participons à n'importe quelle faculté en notre possession. Enfin et surtout, parce qu'être privé est souvent indiscernable d'un douloureux ne-plus-avoir, ou d'un interminable ne-pas-avoir-encore. Le « ne plus » et le « pas encore » nous conduisent à remonter de la chose eue à l'avoir comme tel, ils ne peuvent être représentés que grâce à la structure formelle de l'« être-à », ils sont continuellement colonisés par l'« être-à ».

Conclusion raisonnable : l'animal qui a sa propre essence a, en plus du reste, l'« être privé » dont parle Aristote : non pas une privation circonscrite, mais la disposition ou l'aptitude à être privé. Et voici quelques corollaires. En tant que précurseur de sa propre essence, ou simple substrat de l'avoir pas encore défini par les prérogatives qui lui appartiennent, l'animal humain, ayant néanmoins son propre être privé, exerce déjà l'art de la possession. Il déroule déjà, par conséquent, une relation fondée sur l'écart et sur la non-identité : le sujet précurseur expérimente un écart et une non-identité avec son propre « être privé ». Il ne coïncide pas, en somme, avec l'état de carence où il semble confiné. Le second corollaire tire parti de la distinction aristotélicienne entre « possession » (*héxis*) et « avoir la possession » (*échein ten héxin*), équivalent de la différence entre privation et avoir la privation. Pour se faire une idée crédible du sujet héritier ou ré-

sultat de l'avoir, il suffit d'accepter qu'avoir la possession du langage est différent de la possession du langage, puisque dans le premier cas, *échein ten héxin*, il ne s'agit pas seulement de la possession d'une faculté, mais aussi de la possession de la faculté de posséder. Lorsque l'animal humain entre en pleine possession des prérogatives essentielles qui le définissent, y participe et les contient, il n'est pas nécessaire de s'attarder à énumérer ses possessions variées, mais il faut se focaliser sur l'« avoir la possession » dont finalement il fait preuve.

Le paradoxe qui nous préoccupe devient plus intelligible, mais certainement pas moins paradoxal, à condition de concevoir l'animal qui a, et n'est pas, sa propre essence comme un vivant qui *a* à la fois *la privation* et l*a possession,* sans jamais se réduire à l'une ni à l'autre. Dans ce dernier « a », d'une certaine façon autoréflexif, on peut saisir aussi bien la division que l'unité du Moi précurseur et du Moi héritier. La division, parce que l'objet de l'avoir est la privation dans le cas du précurseur, et la possession dans celui de l'héritier ; l'unité, parce que précurseur et héritier sont tous deux unis à leurs objets respectifs par le verbe « avoir ». De plus, dans ce même « a » utilisé pour parler de l'animal qui, à côté des nombreuses choses qu'il possède ou dont il est privé, a la privation et la possession, prend corps une alternative prometteuse à la déclaration programmatique de Heidegger citée plus haut (1927, p. 36) : « il appartient à la constitution d'être du *Dasein* d'avoir en son être un rapport d'être à cet être ». Rien de tel, peut-on désormais dire sereinement. En respectant l'exigence de concision qui anime ici Heidegger, il faudrait écrire plutôt : le *Dasein*, dans l'avoir sa propre essence, développe un double rapport d'ayance avec son avoir, puisque d'une part il *a* la privation, c'est-à-dire le manque d'avoir, et que d'autre part il *a* la possession, c'est-à-dire la présence de l'avoir.

L'animal qui a sa propre essence est pauvre en deux sens différents : parce qu'il préexiste à l'avoir, mas aussi parce qu'il prend conscience du manque inscrit dans l'avoir même. Toujours entendue dans les deux sens, la pauvreté est la porte étroite qui nous fait accéder au fondement de l'avoir. Ce fondement consiste, comme on le sait, dans l'écart qui nous sépare de nos prérogatives essentielles, c'est-à-dire dans le fait d'être essentiellement défini par la non-identité avec ce qui nous définit. La pauvreté met à nu cet écart et cette non-identité, en y établissant sa résidence officielle. Il ne s'agit plus de la condition Y, dont nous sommes détachés dans la mesure précise où nous l'avons, mais du détachement (*distacco*) dans sa pureté, c'est-à-dire libéré des extrémités entre lesquelles il s'interpose. Pour le vivant habitué à avoir la privation et la possession, l'enjeu est aussi d'*avoir le détachement*. Voici, dans la pauvreté devenue habituelle, le passage de l'écart versé pour dot par tout avoir, à l'expérience d'avoir l'écart, d'avoir le détachement. La pauvreté est quelquefois recherchée comme un objectif très digne en vue d'une telle expérience. Quelquefois, c'est-à-dire dans les travaux et les jours des mystiques. Contrairement à ce que l'on pourrait croire, la tradition mystique est obsédée par le verbe « avoir », par les différentes directions qu'il permet d'emprunter. Si la pauvreté incorporée dans l'avoir est fréquemment relevée, jusqu'à devenir monotone, elle ne donne jamais lieu à sa véritable mise au ban. Au contraire, sont chantées les louanges de cette forme extrême de possession qu'est avoir le détachement. Maître Eckhart écrit :

> « Or tu peux bien demander ce qu'est le détachement puisqu'il est de telle noblesse en lui-même ? Ici tu dois savoir que le juste détachement n'est rien d'autre que le fait que l'esprit se tienne aussi immobile face à toutes vicissitudes d'amour et de souffrance, d'honneur, de honte et d'outrage, qu'une montagne de plomb est immobile sous une brise lé-

gère. Ce détachement immobile amène l'homme à la plus grande égalité avec Dieu. Car que Dieu soit Dieu, il le tient de son détachement immobile (Eckhart 2016, p.81-82) ».

« Or ici je demande quel est l'objet du limpide détachement ? A quoi je réponds comme suit et dis que ni ceci ni cela n'est l'objet du limpide détachement. Il se tient sur un pur néant, et je te dis pourquoi il en est ainsi : le limpide détachement se tient au plus élevé. […] Si le cœur détaché se tient au plus élevé, il faut que ce soit sur le néant, car c'est là qu'est la réceptivité la plus grande (*ibid.*, p.90-92).

Le détachement aboutit à une « réceptivité » illimitée, c'est-à-dire à une disponibilité à accueillir toutes choses, facultés innées et révolutions politiques, les pensées les plus abstraites mais aussi la persistance de caractères infantiles à l'âge adulte. Si l'avoir est aussi pauvreté, la pauvreté est déjà, en elle-même, avoir. En isolant le moteur immobile de toute possession, à savoir le détachement, elle permet de recevoir et de détenir toutes les choses qui échappent au lien consubstantiel. Eckhart cite et commente avec une grande sagesse rhétorique (Eckhart 2003, *Conseils spirituels*, p.139 *sqq*) une phrase de Paul qui rend compte de l'alliance méconnue entre mystique et avoir : « Nous devons avoir comme n'ayant pas et néanmoins avoir tout » (2 *Cor*, 6,10). *Avoir comme n'ayant pas* : c'est la condition du sujet précurseur de sa propre essence, pur ayant qui pourtant ne participe pas encore à ce qu'il possède. Et *néanmoins*, *avoir tout* : voici en revanche l'état du sujet qui, d'hériter de sa propre essence, non seulement possède, mais d'abord et surtout atteste avoir la faculté de posséder. Les deux figures par lesquelles s'articule le paradoxe de la subjectivité, rassemblées par l'expérience du détachement que la pauvreté prépare, dépendent l'une de l'autre : a tout celui qui (l'héritier de l'essence) s'est pourtant déjà entraîné à l'étrange métier d'avoir comme n'ayant pas

(un métier dans lequel excelle le précurseur de l'essence) ; mais, par un renversement soudain dans l'ordre des facteurs, seul celui qui néanmoins a tout peut accéder à l'avoir comme n'ayant pas ; autrement dit, le précurseur naît à son tour de l'héritier.

6.6. Dette et crédit

Je confirme à présent ce que j'ai annoncé en son temps avec une certaine solennité : les réflexions contenues dans les derniers paragraphes ne sont qu'une piètre – ou pire, timide – approximation des deux concepts interdépendants qui seuls éclairent la situation paradoxale dans laquelle se trouve un vivant qui a, et n'est pas, sa propre nature ou essence ; qui participe aux facultés dont il dispose, sans pour autant s'identifier à elles ; qui s'en défend, en contenant ou en déviant la poussée que leur imprime une curieuse force de gravitation. Les deux concepts, dont les couples transcendance/ immanence et privation/possession proposés jusqu'ici ne sont qu'un présage ou une composante subalterne, ont des noms modestes, voire importuns : dette et crédit.

L'animal humain a l'ensemble des propriétés qui en font un animal humain, mais son avoir n'est jamais immédiat, simple, actuel. C'est plutôt une possession indirecte, toujours orchestrée par la préfiguration et par le souvenir. Le primate *Homo sapiens* va avoir ses propres conditions essentielles, ou les a eues dans un passé non daté dont il faut pourtant rendre compte. Ce qui est à lui est une possession prospective ou rétrospective, écartelée entre un « ensuite » et un « alors ». La temporalité n'est pas une caractéristique périphérique de l'avoir, mais le code génétique qui en règle toutes les facettes. Dans une certaine mesure, la temporalité semble directement jaillir de la relation extrinsèque avec

notre nature invariante. Semble donc jaillir de l'« ensuite » et de l'« alors » qui rythment l'avoir. Le caractère temporel de la possession, la concomitance en elle de l'attente et de la remémoration, est adéquatement représentée par les concepts de crédit et de dette, essentiels pour une anthropologie philosophique qui ne soit pas caricaturale.

Il a été dit plus haut que le sujet précurseur de lui-même ressemblait à un pauvre en attente de dédommagement. Cette comparaison n'était qu'un de ces cailloux blancs que le petit Poucet laisse tomber derrière lui pour retrouver ensuite le chemin le plus favorable. Une comparaison qu'il faut à présent corriger. Le sujet précurseur de lui-même est *créancier de son essence*. Il la possède déjà, mais comme une police d'assurance qu'il reste à encaisser. Le vivant créancier a réellement les ressources innées qui lui reviennent, mais il les a à la manière d'une hypothèque sur l'avenir. Un avenir, faut-il ajouter, qui s'esquisse par le seul mérite de son anticipation cristallisée dans le crédit. Le dédommagement qui semblait dû au pauvre prend l'allure imprévue d'une possession certes valable, mais valable à la manière d'un futur présentifié, ou même, pourquoi pas, d'un « ensuite » perceptible par le froissement actuel des traites dans nos poches. Quelles sont les tonalités affectives du créancier, c'est-à-dire de l'animal humain dont l'écart avec sa nature invariante prend l'aspect d'un *report de paiement* ? L'ayant droit à avoir est plaintif et pourtant aussi arrogant. Les accès d'euphorie naissent du même mouvement, l'essence à crédit, que celui qui suscite d'autre part anxiété et mélancolie. Il semble que le créancier dispose du futur, mais qu'il est aussi à sa merci. Son arrogance est toujours teintée de soumission. Le crédit donne une consistance phénoménologique, la seule qui vaille, à l'« avoir comme n'ayant pas » recommandé par Paul de Tarse.

Le sujet héritier de lui-même est en revanche un vivant endetté. Il a reçu ses prérogatives essentielles sans rien don-

Licence eden-142-2659576-PROD1007987351 accordée le 12 septembre 2021 à myriam tonelotto

ner en échange. Il participe avec zèle aux facultés et aux conditions qui le caractérisent, mais n'a pas offert de contrepartie adéquate par le passé, et continue pour l'heure à ne pas en offrir. Il utilise en permanence, sans aucun remords, le langage et le corps polyvalent, sauf à s'aviser à l'improviste qu'ils constituent un supplément, ou un ajout synthétique, dont le prix reste encore à payer. L'écart, niché dans la relation à l'essence que nous avons, se manifeste, à nous sujets débiteurs, sous les traits d'un « alors » nébuleux que l'on peine à retrouver, mais qui néanmoins exerce son emprise. Nous sommes et nous restons insolvables. Notre nature invariante est un prêt garanti par une traite en blanc : une traite toujours renouvelée, mais pas moins lancinante pour autant. Dans le « néanmoins avoir tout » paulinien se cache parfois le sentiment du remords, ou, bien plus souvent, la ruse insolente de celui qui évite jour après jour de payer son dû. L'essence qu'a l'animal humain se situe dans un passé dont on se souvient ou que l'on congédie. Un passé qui, attention, ne fait son apparition qu'en vertu de la dette, qui est son corrélat temporel. Il est bien connu qu'Aristote emploie le passé, l'imparfait plus précisément, pour désigner l'essence ou la nature de quelque chose : *to ti en eínai*, « ce qu'était l'être » (Aristote, *Met.*, VII, 1029b13). Pour ce qui concerne le vivant qui a, et n'est pas, sa propre essence, *en*, « était », indique le passé non chronologique où la dette a été contractée.

L'avoir de l'animal humain, ai-je dit, n'est pas immédiat, simple, actuel. Attardons-nous sur le dernier adjectif. « Actuel » signifie sans doute présent ou contemporain. Puisque les propriétés que nous avons prennent les traits d'un crédit ou d'une dette, elles ne sont jamais actuelles, à savoir présentes, et restent plutôt dans un « ensuite » ou un « alors ». Mais « actuel » signifie aussi en acte, pleinement réalisé, en bref le contraire de potentiel. C'est pourquoi, quand on af-

Licence eden-142-2659576-PROD1007987351 accordée le 12 septembre 2021 à myriam tonelotto

firme que l'avoir de l'animal humain n'est pas actuel, il est suggéré, d'un seul coup, que cet avoir est affecté d'un haut degré de potentialité ou, mais cela revient au même, d'inactualité. Le binôme dette/crédit, en plus de le saupoudrer de temps, fait de l'avoir une expérience dominée par la *dúnamis*, par la puissance. Les deux vont de pair. La puissance, c'est-à-dire ce qui n'est jamais (présent), institue par contagion le « plus maintenant » du passé et le « pas encore maintenant » de l'avenir, mais également, par contraste, l'« à présent » ponctuel. Il convient pourtant de se limiter à tester l'association entre la catégorie de la *dúnamis*, puissance, et le fait d'être créancier ou débiteur d'une essence qui, par ailleurs, ne cesse de nous appartenir, ou, comme l'épellent plusieurs langues, d'être à (avec, par, dans, etc.) nous, les vivants parlants.

Le crédit est une possession potentielle. Je peux gérer de diverses manières ce qui m'est crédité, y renoncer ou le faire fructifier par des investissements judicieux, mais il est évident que je gère quelque chose d'irréel, que je renonce à une possibilité ou que je la fais fructifier sans pour autant la transformer en une réalité substantielle. L'énoncé « il est possible que Y » inclut déjà en soi, dans sa signification première, l'éventualité négative, c'est-à-dire « il est possible que non-Y ». Le créancier de sa propre essence coïncide bien peu avec sa possession, pour dire encore et toujours « il est possible que je réalise mon *ousía* et par conséquent il est possible que je ne la réalise pas ».

Pour le vivant endetté, est actuelle ou absolument réelle la prérogative qu'il utilise sans coup férir alors que sa possession reste incertaine, parce que potentielle seulement. La *dúnamis*, c'est-à-dire la puissance, s'applique au maintien de l'avoir. Le débiteur dit : « il est possible que je paye ma dette, et par conséquent, il est possible que je ne la paye pas ; partant, il est possible que s'ensuive la possession effective

Licence eden-142-2659576-PROD1007987351 accordée le 12 septembre 2021 à myriam tonelotto

de mes prérogatives essentielles, ou que j'en sois exproprié ». Quand j'en aurai le loisir, je voudrais me délivrer d'un doute : le rapport tenace à la possibilité de sa propre fin, c'est-à-dire à l'« être pour la mort » grâce auquel Heidegger séduisait les étudiants de licence, ne jette-t-il pas la plupart de ses racines dans la dette dont l'animal humain est accablé ? L'insolvabilité vis-à-vis de l'essence dont on jouit simultanément, et la possibilité connexe d'une dépossession brutale, ne font-elles pas penser à cette chute dans l'extrême in-essentialité qu'est la mort ? Heureusement que tu n'as pas de temps libre, rétorquera l'ami ironique pénible, toujours avide d'applaudissements.

Aristote écrit que « la puissance est le principe du mouvement ou du changement exercé […] sur *le même être en tant qu'autre* » (Aristote, *Met.*, 1019a15-17, mes italiques). La puissance de guérir, c'est-à-dire l'art médical, peut résider en effet dans celui qui espère guérir alors qu'il se trouve en très mauvais état. Il arrive alors que le médecin applique sa *dúnamis* bénéfique au « même être en tant qu'autre » que soi, c'est-à-dire à lui en tant que malade. Toutefois, l'être « autre que soi », loin de s'enraciner principalement chez des cardiologues qui font un infarctus ou des avocats qui passent aux aveux, constitue plutôt la condition habituelle d'un vivant qui a, et n'est pas, sa propre essence. Ce vivant applique à l'essence qu'il possède, avec laquelle il ne coïncide jamais précisément parce qu'il se contente de la posséder, les deux espèces de *dúnamis*, de puissance, qui résument l'avoir : la puissance du crédit et la puissance de la dette. Mais le terme « appliquer », s'il rend compte du rapport entre la capacité de soigner d'un médecin et la bronchite qui peut l'affliger à l'occasion, est inapproprié et même fallacieux dans notre cas. La nature de l'*Homo sapiens* ne se présente jamais que comme une dette ou comme un crédit. Les prérogatives essentielles que nous avons se révèlent différentes de nous dans

l'exacte mesure où elles affichent un aspect potentiel, gardant donc la forme d'une traite à encaisser ou d'un compte à solder. Non pas une *dúnamis* qui s'applique à quelque chose de différent, mais une *dúnamis* qui détermine la différence avec ce qui nous est le plus intime et le plus durable. Les conditions fondamentales que le créancier doit encore s'approprier, sont inactuelles pour ce qui concerne leur usage. Les conditions fondamentales dont le débiteur doit encore payer le prix, sont inactuelles pour ce qui concerne leur possession effective et stable. Les deux types d'inactualité, opposés et toutefois inséparables, font que l'animal humain ne cesse de se traiter lui-même avec la sollicitude circonspecte que mérite ce qui est, et reste, « autre que soi ».

Dans la manière d'être au monde du primate linguistique, se succèdent l'épanouissement injustifié du débiteur et la pénurie partiellement légitime du créancier. Se succèdent, certes, mais ne manquent pas de se croiser, d'établir une dépendance mutuelle, et même de se superposer. Le créancier de sa propre essence attend d'être dignement remboursé par le débiteur jusqu'ici insolvable qui participe déjà à cette même essence. Et inversement, le débiteur usufruitier s'adresse au créancier pour obtenir un énième report de paiement. L'ambition inavouable du créancier est de devenir au plus vite un débiteur capable d'exploiter ce qui n'est pas encore légitimement sien. Le débiteur, personnage non moins inquiet et volubile, nourrit le désir trouble de se transformer sans délai en créancier, jugeant être d'aucune importance l'anxiété et la mélancolie que le nouveau rôle lui réserve dans la comédie. L'alliance litigieuse des deux figures, mais par-dessus tout la métamorphose permanente de l'une en l'autre, récapitulent bien le paradoxe de la subjectivité. Le vivant qui a l'essence de sa compétence est un créancier endetté, et, tout à la fois, un débiteur qui dispose de crédits considérables. La non-identité à notre nature in-

variante implique l'existence d'une dette non soldée qui est pourtant aussi une créance non recouvrée. Il a souvent été répété que le sujet de l'avoir n'est jamais contemporain de son essence, mais seulement son précurseur ou son héritier. Il faut ajouter à présent que le sujet de l'avoir ne connaît pas l'équilibre budgétaire, demeurant toujours en crédit ou en dette. Ou mieux, simultanément en crédit et en dette.

Pour honorer au moins les dettes minuscules contractées en cours d'exposition, je me tourne un instant vers les deux danseuses maladroites appelées transcendance et immanence. Il me paraît clair que la transcendance forme un support pour l'être en crédit. Et que le créancier, seul porte-parole légitime de la transcendance, met sur son étendard la phrase : « j'ai ce que je ne suis pas encore ». Il va de soi, en outre, que l'immanence ne peut être distinguée de l'être en dette. Et que le débiteur, représentant véritable de l'immanence, insère cette autre phrase sur sa carte de visite : « je suis ce que je risque de ne plus avoir ». Souvenons-nous aussi du couple formé par la privation et la possession pour clôturer comme il se doit la longue séance de danse. Que la possession soit déjà, en soi, une forme de pauvreté, devient clair lorsque le possesseur atteste qu'il est un vivant endetté. Que la privation soit déjà, en soi, une forme de possession, saute aux yeux lorsque l'indigent laisse entendre avec une fierté mal dissimulée qu'il est néanmoins un créancier. Comme l'a dit quelqu'un, le reste est silence.

Bibliographie

Améry, Jean (1976), *Hand an sich legen. Diskurs über den Freitod,* trad. fr. Françoise Wuilmart, *Porter la main sur soi. Traité du suicide,* Arles, Actes Sud, 1999.

Aristote, *Catégories* (= *Cat.*), trad. fr. Jean Tricot, Vrin, Paris, 2008.

——— *Des Idées* (= *De ideis*), trad. fr. Annick Jaulin, Marie-Paule Duminil, Pierre Pellegrin, in *Œuvres complètes*, sous la direction de Pierre Pellegrin, Paris, Flammarion, 2014, p. 2872-2880.

——— *Métaphysique*, Tome I, Livres A-Z (= *Met.*) ; trad. fr. Jean Tricot, Paris, Vrin, 2000.

——— *Les Politiques* (= *Pol.*), trad. fr. Pierre Pellegrin, Paris, GF Flammarion, 1993.

——— *Réfutations sophistiques* (= *Soph. El.*), trad.fr. Louis-André Dorion, Paris, Vrin, & Laval, Presses de l'Université, 1995.

——— *Éthique à Nicomaque* (= *EN*), trad. Richard Bodéüs, Paris, GF Flammarion,2004; trad. Jules Tricot, Paris, Vrin, 2007.

——— *Éthique à Eudème* (= *EE*), trad. fr Catherine Dalimier, in *Œuvres complètes*, sous la direction de Pierre Pellegrin, Paris, Flammarion 2014, p. 2227-2319.

——— *Magna Moralia* (= *MM*) *ou La grande morale*, trad .fr. J. Barthélémy Saint-Hilaire, Paris, Durand, 1956.

Athanase d'Alexandrie, *De decretis Nicaene Synodi* (= *DD*), trad. it. *Il credo di Nicea*, a cura di E. Cattaneo, Roma, Città Nuova editrice, 2001.

Bally, Charles (1901), *Précis de stylistique*, *esquisse d'une méthode fondée sur l'étude du français moderne*, Genève, Eggiman.

Benveniste, Émile (1950), *Actif et moyen dans le verbe*, « Journal de Psychologie », in Id., *Problèmes de linguistique générale I,* Paris, Gallimard 1966, p. 168-175 (éd. « Tel »).

——— (1956) *La nature des pronoms*, extrait de *For Roman Jakobson*, La Haye, Mouton & Co. ; in Id., *Problèmes de linguistique générale I,* op. cit., p. 251-257.

BENVENISTE, ÉMILE (1958) *De la subjectivité dans le langage*, « Journal de Psychologie », Puf ; in ID., *Problèmes* ..., op. cit., p. 258-66.
—— (1960) *'Être' et 'avoir' dans leurs fonctions linguistiques*, in ID., *Problèmes* ..., op. cit., p. 186-207.
—— (1969) *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, Paris, Minuit.
—— (1970) *L'appareil formel de l'énonciation*, « Langages », Didier-Larousse, Paris ; in ID., *Problèmes de linguistique générale II*, Paris, Gallimard, 1974, p.79-88 (éd. « Tel »).
BRØNDAL, VIGGO (1940), *Præpositionernes Theori*, Copenhagen ; trad. fr. Pierre Naert, *Théorie des prépositions : introduction à une sémantique rationnelle*, Copenhague, Munksgaard, 1950.
DE MARTINO, ERNESTO (1977), *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, a cura di Clara Gallini, Torino, Einaudi, 2002 ; trad. fr. Giordana Charuty, Daniel Fabre, Marcelo Massenzio (dirs), *La fin du monde. Essai sur les apocalypses culturelles*, Paris, Éditions de l'EHESS, 2016.
DENZINGER, HEINRICH (1991), *Enchiridion Symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, trad. fr. *Symboles et définitions de la Foi Catholique*, 1957 en ligne.
DESCARTES, RENÉ (1641), *Meditationes de prima philosophia*, Michaelem Solym, Paris ; *Méditations métaphysiques*, Paris, Presses Universitaires de France, « Quadrige », 1992.
ECKHART , JOHANNES (MEISTER), *Von abegescheidenheit*, trad.fr. Gwendoline Jarczyk et Pierre-Jean Labarrière, "Du détachement", in Id. *Du détachement et autres textes*, Paris, Payot & Rivages, « Petite Bibliothèque », 2016, p.73-99.
—— *Die rede der underscheidunge*, trad fr. Wolfgang Wackernagel, *Conseils spirituels. 24 discours du discernement*, Paris, Payot & Rivages, « Petite bibliothèque », 2003.
FOUCAULT, MICHEL (1976), *Histoire de la sexualité, tome I. La volonté de savoir*, Paris, Gallimard, « Tel ».
—— (2004) *Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France*, 1977-1978, Paris, Gallimard-Seuil.
HEGEL, GEORG WILHELM FRIEDRICH (1807), *Die Phänomenologie des Geistes*, Goebhardt, Bamberga-Würzburg ; trad. fr. Jean-Pierre Lefebvre, *Phénoménologie de l'esprit*, Paris, GF Flammarion, 2012.
HEIDEGGER, MARTIN (1927), *Sein und Zeit*, Halle, Niemeyer ; trad. fr. F. Vézin, *Être et temps*, Paris, Gallimard, 1986.

HEIDEGGER, MARTIN (1981) *Grundbegriffe*, Vittorio Klostermann Verlag ; trad. fr. Pascal David, *Concepts fondamentaux*, Paris, Gallimard, 1985.

KANT, IMMANUEL (1763), *Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes*, Königsberg ; trad. fr. *L'unique fondement possible d'une démonstration de l'existence de Dieu,* in ID., *Œuvres philosophiques I*, Paris, Gallimard, La Pléiade, 1980, p.303-434.

——— (1787), *Kritik der reinen Vernunft*, Johann Friedrich Hartknoch, Riga ; trad. fr. André Tremesaygues et Bernard Pacaud, *Critique de la raison pure,* Paris, Presses Universitaires de France, coll. Quadrige, 2008.

——— (1790), *Kritik der Urtheisktaft*, Lagarde und Friederich, Berlin ; trad. fr. A. Philonenko, *Critique de la faculté de juger*, Paris, Vrin, 1984.

——— (1797), *Die Metaphysik der Sitten*, Friedrich Nicolovius, Königsberg ; trad. fr. Joelle Masson et Olivier Masson, *Métaphysique des mœurs*, in ID., *Œuvres philosophiques III*, Paris, Gallimard, La Pléiade, 1986, p.447-791.

LEON LE GRAND (PAPE), *Lettera 28ª a Flaviano, vescovo di Costantinopoli*, in ID., *Lettere dogmatiche*, a cura di G. Trettei, Roma, Città Nuova editrice, 1993, p. 77-95.

MAUSS, MARCEL (1938), « Une catégorie de l'esprit humain : la notion de personne celle de "moi" », in *Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. LXVIII, Londres ; puis in ID., *Sociologie et anthropologie*, Paris, P.U.F., 1950.

MANDELSTAM, OSSIP (1913), *Kamen'* [*Pietra*], Akmé, Saint-Petersbourg ; trad. fr. dans *Œuvres complètes*, vol. I, Chêne-Bourg/Paris, La Dogana/Le Bruit du temps, 2018.

PEIRCE, CHARLES SANDERS (1931-1958). *Collected Papers*, édité par Ch. Hartshorne, P. Weiss *et al.*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press.

PLATON, *République* (= *Rep.*), trad. fr. Robert Baccou, Paris, Librairie Garnier Frères, 1950.

——— *Parménide* (= *Parm*), trad. fr. Luc Brisson, Paris, GF Flammarion, 1999.

PLESSNER, HELMUTH (1928), *Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie*, Berlin,de Gruyer ; trad. fr. Pierre Osmo, *Les degrés de l'organique et l'Homme. Introduction à l'anthropologie philosophique,* Paris, Gallimard, 2017.

PLESSNER, HELMUTH (1941), *Lachen und Weinen. Eine Untersuchung der Grenzen menshlichen Verhaltens*, « Tijdscrift voor Philosophie », Amsterdam, p. 317-84 ; trad. fr. Olivier Mannoni, *Le rire et le pleurer. Une étude des limites du comportement humain*, Paris, Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, 1995.

PORTMANN, ADOLF (1956), *Biologische Fragmente zu Einer Lehre vom Menschen*, Hamburg, Rowolt.

RAMSEY, PLUMPTON FRANCK (1925), *Foundations of Mathematics*, Atlantic Highlands, N. J., Humanities Press.

RUSSELL, BERTRAND (1905), *On denoting*, in « Mind », New Series, vol. 14, n. 56, p. 479-93 ; in ID, *Écrits de logique philosophique*, Paris, PUF, 1989, p 203-218.

SARTRE, JEAN-PAUL (1943), *L'Être et le néant*, Paris, Gallimard.

SCHMITT, CARL (1932 et 1963), *Der Begriff des Politischen. Text von* 1932 *mit einem Vorwort und drei Corollarien*, Berlin, Duncker & Humblot ; trad. fr. Marie-Louise Steinhauser, *La notion de politique. Texte de 1932 avec une préface et trois corollaires*, in ID., *La notion de politique – Théorie du partisan,* Paris, Flammarion/Champs, 1992, p. 39-202 [préface de 1963, p. 41-54].

VIRNO, PAOLO (2013), *Saggio sulla negazione. Per una antropologia linguistica*, Torino, Bollati Boringhieri ; trad. fr. Jean-Christophe Weber, *Essai sur la négation : pour une anthropologie linguistique*, Paris, Éditions de l'éclat, 2016.

Index des noms

Améry, Jean : 22, 39-40
Anastase II : 178
Arendt, Hannah : 13, 24
Aristote : 9, 11, 14, 21-22, 35, 42, 56, 74, 76-79, 83-85, 87, 91-92, 101-102, 123, 146, 150-152, 154, 160-161, 163-164, 170, 184, 197-198, 204, 206
Arius : 171-173, 175-177
Athanase : 172-173, 175-177
Austin, John Lloyd : 48

Bachelard, Gaston : 22
Bally, Charles : 94
Benveniste, Emile : 11, 17, 22, 34, 37-38, 42, 44, 50, 57, 81, 90, 105-108, 119, 143, 159, 184-185
Brøndal, Viggo : 102
Butler, Judith : 24

Canguillem, Georges 27
De Martino, Ernesto : 162
Denzinger, Heinrich : 174-175, 177-178
Descartes, René : 14, 26, 32, 168-169, 190
Descombes, Vincent : 17

Eckhart (Meister) : 191, 200-201
Eusèbe : 172-173, 176
Eutychès : 171, 173, 175-177

Flavien : 173-174
Foucault, Michel : 33, 185
Frege, Gottlob : 22, 48
Freud, Sigmund : 17, 25
Garcia, Emmanuelle : 13
Gehlen, Arnold : 8

Hegel, G. W. F. : 17, 22, 41, 144-145
Heidegger, Martin : 13, 45, 60, 146-149, 186-188, 199, 206
Hobbes, Thomas : 72
Homère : 81
Husserl, Edmund : 22

Julien de Cos : 174

Kant, Emmanuel : 7, 13-14, 16, 22, 28, 36, 40, 83, 91, 96, 120-122, 134-135, 137-139, 141-142, 166-168, 175, 183, 187, 190

Lacan, Jacques : 22, 25
Larmore, Charles : 17
Laurentius : 178
Léon le Grand : 173-175, 177

Mandelstam, Ossip : 35, 39
Marx, Karl : 22, 144
Mauss, Marcel : 95
Merleau-Ponty, Maurice : 11

Nef, Frédéric : 13

Paul de Tarse : 203
Peirce, Charles S. : 66, 161
Platon : 14-15, 22, 26, 32, 45, 58, 81, 103-104, 112, 116-119, 123, 125-126, 128-130
Plessner, Helmuth : 8, 11, 35, 65-67, 69, 70, 78, 89, 142
Plotin : 195
Portmann, Adolf : 132, 163

Quintili, Paolo : 23

Ramsey, Frank : 41

Russell, Theodor : 43

Sartre, Jean-Paul : 11, 17, 145
Saussure, Ferdinand de : 20
Scheler, Max : 8
Schmitt, Carl : 71, 72, 73, 88, 89
Schmitt, Yann : 13
Spinoza, Baruch : 195

Weber, Jean-Christophe : 26
Weil, Simone : 195
Wittgenstein, Ludwig : 22, 26-27, 41
Worms, Frédéric : 24

Sommaire

Préface de Jean-Christophe Weber 7

AVOIR

1. Prologue. Portrait d'un verbe fatal 31
1.1. L'écart inhérent à la possession ; 1.2. L'animal qui a sa propre essence ; 1.3. Porter la main sur soi ; 1.4. Au-delà du couple sujet/prédicat.

2. Parler et avoir 47
2.1. Relations extrinsèques ; 2.2. Pragmatique ; 2.3. L'expression de l'écart ; 2.4. Zóon lógon échon ; 2.5. Limites de l'autoréférence ; 2.6. L'esprit excentrique ; 2.7. Hors de soi.

3. De l'amitié 71
3.1. Ami et ennemi, faux contraires ; 3.2. Un autre soi-même ; 3.3. Critique de l'égocentrisme ; 3.4. Un adjectif possessif ; 3.5. La genèse amicale de la conscience de soi ; 3.6. Étrangers ; 3.7. Vivre ensemble, une question de style ; 3.8. Rites, masques, tropes.

4. Pour une théorie des idées 100
4.1. Participation ; 4.2. État ou action ? 4.3. Usages, habitudes, institutions ; 4.4. Les idées : un résultat de la participation ; 4.5. La conquête de la séparation ; 4.6. La non-identité comme trait physionomique ; 4.7. Ressources publiques, et non prédicats ; 4.8. Idée de l'usage et usage des idées.

5. L'animal un et duel 132
5.1. Un vivant synthétique a priori ; 5.2. L'appropriation de l'essence ; 5.3. Le Moi divisé ; 5.4. La patrie inhospitalière de Heidegger ; 5.5. Qualités et conditions qui sont dans un sujet ; 5.6. Tenir à distance ce que l'on possède ; 5.7. Dualismes ; 5.8 La double nature du Christ.

6. Habiter le paradoxe 180
6.1. Questions scabreuses ; 6.2. Apparences inévitables ; 6.3. Trois couples pour une seule danse ; 6.4. Transcendance et immanence ; 6.5. Types de pauvreté ; 6.6. Dette et crédit.

Bibliographie 209
Index 213

Ceci n'est pas un livre !

Vous venez de faire l'acquisition d'une version pdf d'un livre de papier et d'encre des Éditions de l'éclat. Nous vous en remercions et nous espérons de tout cœur qu'elle vous donnera satisfaction.

Elle est sans 'verrous numériques' (DRM) et vous pouvez en disposer *comme* d'un livre en papier, le prêter à vos camarades, le déplacer d'un ordinateur à un portable, d'une liseuse machin à une tablette truc. Si on a pu dire que le flacon n'importait guère et que seule comptait l'ivresse que pouvait nous donner son contenu, il se pourrait que le flacon d'encre et de papier qui a pris, il y a fort longtemps, le nom de 'livre' contienne aussi une substance enivrante qui ne s'écoule pas forcément dans les formes nouvelles qu'il pourra prendre. Resterait-elle collée aux parois du 'flacon' et ne serait-elle goûtée que par les papivores et mamivores des anciennes générations ?

Licence eden-142-2659576-PROD1007987351 accordée le 12 septembre 2021 à myriam tonelotto